

IDEA OF GOD¹	LA IDEA DE DIOS²
I. IDEA OF GOD FROM PREHISTORY TO THE MIDDLE AGES II. IDEA OF GOD, 1400-1800 III. IDEA OF GOD SINCE 1800	I. LA IDEA DE DIOS DESDE LA PREHISTORIA HASTA LA EDAD MEDIA II. IDEA DE DIOS, 1400-1800 III. LA IDEA DE DIOS DESDE 1800
I. IDEA OF GOD FROM PREHISTORY TO THE MIDDLE AGE	I. LA IDEA DE DIOS DESDE LA PREHISTORIA HASTA LA EDAD MEDIA
<i>I. PREHISTORY</i>	<i>I. PREHISTORIA</i>
It is important to bear in mind that man's ability to conceive of deity antedates his ability to record his conceptions in writing. The religions of the so-called primitive peoples of the modern world attest to the fact that a rich complex of belief in supernatural beings, and ritual practices connected with their service, can flourish without the support of a sacred literature. That such a situation existed before the invention of writing in Mesopotamia and Egypt, in the early part of the fourth millennium B.C., is evident from prehistoric archeology. Although the interpretation of archeological data concerning human thought and belief, supported by written texts, must	Es importante tener en cuenta que la capacidad del ser humano para concebir la deidad es anterior a su capacidad para registrar sus concepciones por escrito. Las religiones de los llamados pueblos primitivos del mundo moderno atestiguan el hecho de que un rico complejo de creencias en seres sobrenaturales, y las prácticas rituales relacionadas con su servicio, pueden florecer sin el apoyo de una literatura sagrada. Que tal situación existía antes de la invención de la escritura en Mesopotamia y Egipto, a principios del cuarto milenio antes de Cristo, es evidente a partir de la arqueología prehistórica. Aunque la interpretación de los datos arqueológicos relativos al pensamiento y las creencias humanas, apoyados en textos

¹ "Idea of God" in *Dictionary of the History of Ideas, Studies of Selected Pivotal Ideas*, Vol II, Charles Scribner's Son, Publisher, New York, 1973, pp. 331-366.

² Traducción del Dr. Miguel Ángel Vázquez Montano utilizando el traductor www.deepl.com

necessarily be speculative, artifacts nonetheless are documents of man's mental activity.

The making of a stone axe, for example, can tell much, if carefully interpreted, of its prehistoric maker's social and economic needs and his skill in meeting them.

escritos, debe ser necesariamente especulativa, los artefactos son, no obstante, documentos de la actividad mental del ser humano.

La fabricación de un hacha de piedra, por ejemplo, puede decir mucho, si se interpreta cuidadosamente, sobre las necesidades sociales y económicas de su fabricante prehistórico y su habilidad para satisfacerlas.

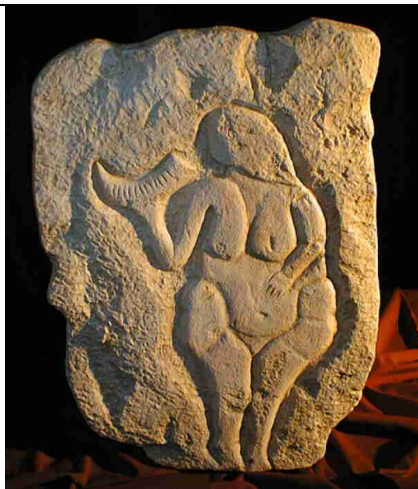


Figure 1.

The "Venus" of Laussel, probably the oldest representation of deity, in the form of the Mother Goddess.

Les Éditions d'art et histoire

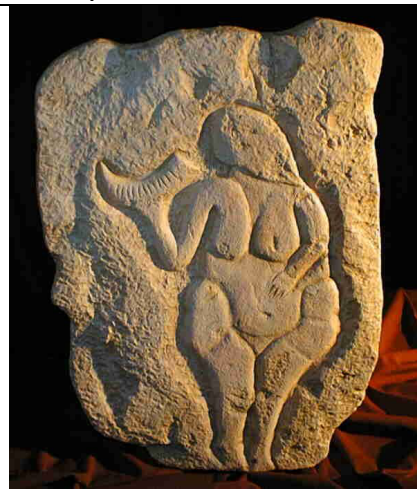


Figura 1.

La "Venus" de Laussel, probablemente la representación más antigua de la deidad, en forma de Diosa Madre.

Las Ediciones de arte e historia

Paleolithic culture has left behind some notable evidence of what might reasonably be considered as mankind's earliest known essays in the conception of deity.

The most striking instance of this evidence is the so-called "Venus of Laussel" (Figure 1).

La cultura paleolítica ha dejado algunas pruebas notables de lo que podría considerarse razonablemente como los primeros ensayos conocidos de la humanidad en la concepción de la deidad.

El ejemplo más llamativo de esta evidencia es la llamada "Venus de Laussel" (Figura 1).

This is the image of a woman carved on a block of stone, which was found at Laussel, in the Dordogne district of France.

When found, the figure occupied the central position among a series of other carvings, so arranged as to suggest that the place of their location was a rock sanctuary.

The "Venus" figure represents a nude woman with the maternal attributes grossly exaggerated, while the facial features are undepicted; the figure holds a bison's horn in the right hand.

Similar figures, of much smaller scale and carved in the round, which have also been found on various Paleolithic sites, would seem to indicate that a common motive inspired their making.

A clue to this motive is possibly to be found in the strange fact that the faces of the figures are invariably blank, whereas the maternal features are carefully depicted.

This difference of treatment is surely significant.

It would seem to show that the carvings were not designed as portraits of individual women, but

Se trata de la imagen de una mujer tallada en un bloque de piedra, que se encontró en Laussel, en el distrito francés de Dordoña.

En el momento de su hallazgo, la figura ocupaba la posición central entre una serie de otras tallas, dispuestas de tal manera que sugerían que el lugar de su ubicación era un santuario rupestre.

La figura de "Venus" representa a una mujer desnuda con los atributos maternos muy exagerados, mientras que los rasgos faciales no están representados; la figura sostiene un cuerno de bisonte en la mano derecha.

Figuras similares, de escala mucho menor y talladas en redondo, que también se han encontrado en varios yacimientos paleolíticos, parecen indicar que un motivo común inspiró su realización.

Una pista de este motivo se encuentra posiblemente en el extraño hecho de que los rostros de las figuras están invariablemente en blanco, mientras que los rasgos maternos están cuidadosamente representados.

Esta diferencia de tratamiento es seguramente significativa.

Parece mostrar que las tallas no fueron diseñadas como retratos de mujeres individuales, sino para

rather to symbolize "woman" as the "mother" or source of new life. The context of their relevance, if this was their meaning, is clear. The phenomenon of biological birth provided the Paleolithic peoples, who made the images, with ocular evidence of the emergence from the female body of new beings of their own kind. The phenomenon, moreover, was probably the more impressive since it is unlikely that the process of procreation was properly understood at the time. There is reason, accordingly, for seeing in these figures, and particularly in the Venus of Laussel, the earliest known evidence of man's deification of the female principle. "Deification" in this Paleolithic context must, of course, be carefully qualified; for our knowledge of the ability of the human mind at so remote a period necessarily rests on deduction from archeological data only.	simbolizar a la "mujer" como "madre" o fuente de nueva vida. El contexto de su relevancia, si este era su significado, es claro. El fenómeno del nacimiento biológico proporcionaba a los pueblos paleolíticos que hicieron las imágenes una prueba ocular de la aparición de nuevos seres de su propia especie a partir del cuerpo femenino. El fenómeno, además, era probablemente más impresionante ya que es poco probable que el proceso de procreación se entendiera correctamente en aquella época. Por lo tanto, hay razones para ver en estas figuras, y en particular en la Venus de Laussel, la primera prueba conocida de la deificación del principio femenino por parte del ser humano. La "deificación" en este contexto paleolítico debe, por supuesto, ser cuidadosamente matizada, ya que nuestro conocimiento de la capacidad de la mente humana en un período tan remoto se basa necesariamente en la deducción de los datos arqueológicos solamente.
The original location of the Venus of Laussel suggests that it was an object of worship, in other words, that those who made and	La ubicación original de la Venus de Laussel sugiere que era un objeto de culto, es decir, que quienes hicieron y veneraron la

reverenced the image sought thereby not only to portray the female principle, but also to establish a special relationship between themselves and what they conceived to be the source or creatrix of new life. How they made the mental transition from the phenomenon of birth, as observed in individual women of the community, to the conception of a transcendental Woman or Great Mother as the source of fertility and new life is beyond our present comprehension. But, as we shall see, these Venus figures constitute Paleolithic prototypes of the Mother Goddess or Great Goddess, whose cult is well attested in the Neolithic period, and finds subsequent expression in many of the famous goddesses of the ancient Near East.	imagen buscaban con ello no sólo representar el principio femenino, sino también establecer una relación especial entre ellos y lo que concebían como la fuente o creadora de una nueva vida. Cómo hicieron la transición mental del fenómeno del nacimiento, tal como se observaba en las mujeres individuales de la comunidad, a la concepción de una Mujer trascendental o Gran Madre como fuente de fertilidad y nueva vida, está más allá de nuestra comprensión actual. Pero, como veremos, estas figuras de Venus constituyen prototipos paleolíticos de la Diosa Madre o Gran Diosa, cuyo culto está bien atestiguado en el período neolítico, y encuentra expresión posterior en muchas de las famosas diosas del antiguo Oriente Próximo.
The Venus of Laussel may, therefore, be reasonably regarded as the earliest known depiction of the idea of deity for the purpose of worship. It is important to note that the idea probably stemmed from the concern of Paleolithic man with the phenomenon of birth as the operation of a mysterious power that replaced the deceased members of his community by others newly-born.	Por tanto, la Venus de Laussel puede considerarse razonablemente como la primera representación conocida de la idea de deidad con fines de culto. Es importante señalar que la idea surgió probablemente de la preocupación del ser humano paleolítico por el fenómeno del nacimiento como operación de un poder misterioso que sustituía a los miembros fallecidos de su comunidad por otros recién nacidos.

The depiction of pregnant animals in Paleolithic cave-art provides evidence of similar import; namely, that these primitive hunting peoples were deeply concerned with the reproduction of the animals upon which they lived. Thus, the original conception of deity was intimately related to a basic human need.	La representación de animales preñados en el arte rupestre del Paleolítico es una prueba de importancia similar, es decir, que estos pueblos cazadores primitivos estaban profundamente preocupados por la reproducción de los animales de los que vivían. Así, la concepción original de la deidad estaba íntimamente relacionada con una necesidad humana básica.
The deification of the female principle in Paleolithic culture is more certainly attested than that of the male principle. The most likely instance of the latter is provided by the figure of the so-called "Sorcerer" of the Trois Freres Cave in the department of Ariège, France. This designation for the figure does, in fact, represent an interpretation of it which negates the alternative interpretation that it depicts a god. The figure is a strange composition. In form it is generally anthropomorphic; but the body is shown as covered with a hairy pelt, and with an animal's tail and genitals. The head, moreover, which is surmounted by the antlers of a	La deificación del principio femenino en la cultura paleolítica está más ciertamente atestiguada que la del principio masculino. El ejemplo más probable de esta última es la figura del llamado "Hechicero" de la cueva de los Tres Hermanos, en el departamento de Ariège (Francia). Esta designación de la figura representa, de hecho, una interpretación de la misma que niega la interpretación alternativa de que representa a un dios. La figura es una composición extraña. Su forma es generalmente antropomorfa, pero el cuerpo está cubierto de una piel peluda, con cola y genitales de animal. Además, la cabeza, coronada por la cornamenta de un ciervo,

stag, has furry ears, owl-like eyes, and a long tongue or beard.

The posture of the figure is suggestive of the action of dancing, though other equally reasonable explanations could be offered.

tiene orejas peludas, ojos de búho y una larga lengua o barba.

La postura de la figura sugiere la acción de bailar, aunque podrían ofrecerse otras explicaciones igualmente razonables.



FIGURE 2.
Dancing Sorcerer.
DRAWING BY MISS E. A. LOWCOCK



FIGURA 2.
Hechicero bailarín.
DIBUJO DE LA SEÑORITA E. A.
LOWCOCK

In view of the evidence that exists of a Paleolithic hunting-ritual in which men disguised as animals performed mimetic dances, many prehistorians have interpreted the figure as representing a sorcerer performing such a magical dance (Figure 2).

But this interpretation encounters the difficulty of explaining why such a figure should be depicted in a cave which appears to have been used as a sanctuary.

En vista de las pruebas que existen de un ritual de caza paleolítico en el que seres humanos disfrazados de animales realizaban danzas miméticas, muchos prehistoriadores han interpretado la figura como la representación de un hechicero que realizaba dicha danza mágica (figura 2).

Sin embargo, esta interpretación tropieza con la dificultad de explicar por qué una figura de este tipo se representa en una cueva que parece haber sido utilizada como santuario.

The problem involved here, though interesting and important, is outside the scope of this article. The alternative interpretation, which some eminent specialists in prehistory have advanced, is that the figure represents a supernatural "Lord of the beasts," whom the Paleolithic hunters conceived of as the owner of the animals, and who had to be propitiated by those who hunted and killed them. This interpretation is reasonable; but it has to be regarded as less certain than that which presents the Venus of Laussel as the earliest depiction of the idea of deity.	El problema que se plantea aquí, aunque interesante e importante, queda fuera del ámbito de este artículo. La interpretación alternativa, que han propuesto algunos eminentes especialistas en prehistoria, es que la figura representa a un "Señor de las bestias" sobrenatural, al que los cazadores paleolíticos concebían como el dueño de los animales, y que debía ser propiciado por quienes los cazaban y mataban. Esta interpretación es razonable, pero debe considerarse menos segura que la que presenta a la Venus de Laussel como la representación más antigua de la idea de deidad.
The intimation given by Paleolithic culture that the earliest conception of deity was inspired by man's concern with the production of new life finds remarkable confirmation in Neolithic culture: the most notable instance will be briefly described here. Excavation of the Neolithic town at Çatal Hüyük in Anatolia, which dates from the seventh millennium B.C., has revealed a flourishing cult of a Great Goddess, who was concerned with both birth and death.	La insinuación de la cultura paleolítica de que la concepción más primitiva de la deidad se inspiraba en la preocupación del ser humano por la producción de nueva vida encuentra una notable confirmación en la cultura neolítica: el ejemplo más notable se describirá brevemente aquí. La excavación de la ciudad neolítica de Çatal Hüyük, en Anatolia, que data del séptimo milenio antes de Cristo, ha revelado un floreciente culto a una Gran Diosa, que se ocupaba tanto del nacimiento como de la muerte.

This ambivalence of concept is evidenced in a strange way. The sanctuaries of the Goddess were adorned by friezes of plaster models of the female human breast. These objects were found to contain the skulls of vultures and foxes and the jawbones of boars. No written texts, unfortunately, exist to explain this strange symbolism. However, the union of symbols of maternal nourishment and care with symbols of death is profoundly suggestive, and this significance is reinforced by other symbols found in the sanctuaries: human skulls, the horns of bulls, and mural paintings of great vultures menacing headless human corpses. The interpretation of these symbols is necessarily speculative; but the idea of a Great Goddess, who is the source of life, and to whom all return at death, is known in other later religions, for example, in Crete and the Greek Eleusinian Mysteries. In such an ambivalent context, the Great Goddess is identified or associated with the earth as Mother Earth, whose womb	Esta ambivalencia de concepto se pone de manifiesto de una manera extraña. Los santuarios de la Diosa estaban adornados por frisos de modelos de yeso del pecho humano femenino. En estos objetos se encontraron cráneos de buitres y zorros y mandíbulas de jabalíes. Desgraciadamente, no existen textos escritos que expliquen este extraño simbolismo. Sin embargo, la unión de los símbolos de la alimentación y los cuidados maternos con los símbolos de la muerte es profundamente sugerente, y este significado se ve reforzado por otros símbolos encontrados en los santuarios: cráneos humanos, cuernos de toro y pinturas murales de grandes buitres amenazando a cadáveres humanos sin cabeza. La interpretación de estos símbolos es necesariamente especulativa; pero la idea de una Gran Diosa, que es la fuente de la vida, y a la que todos regresan al morir, es conocida en otras religiones posteriores, por ejemplo, en Creta y en los Misterios Eleusinos griegos. En este contexto ambivalente, la Gran Diosa se identifica o se asocia con la tierra como Madre Tierra, cuyo vientre se
---	--

is conceived as both the source of life and the place of repose, and possibly of the revivification, of the dead.

The tradition of the deification of the female principle, which can thus be traced from the Paleolithic on through the Neolithic period, found expression in the early literary cultures of the ancient Near East and the Indus Valley.

The tradition is embodied, with certain variant features, in such famous goddesses as the Mesopotamian Innana-Ishtar, the Syrian Astarte, the Egyptian Isis and Hathor, the Anatolian Cybele, the Cretan Great Goddess, and the Cyprian Aphrodite.

Many of these goddesses combined the roles of Virgin and Mother, and they were often intimately associated with a young god who, alternatively as their son or lover, was the deified spirit of vegetation.

concibe a la vez como fuente de vida y lugar de reposo, y posiblemente de revivificación, de los muertos.

La tradición de la deificación del principio femenino, que puede rastrearse desde el Paleolítico hasta el Neolítico, encontró su expresión en las primeras culturas literarias del antiguo Cercano Oriente y del Valle del Indo.

La tradición se encarna, con ciertas variantes, en diosas tan famosas como la mesopotámica Innana-Ishtar, la siria Astarté, las egipcias Isis y Hathor, la anatólica Cibeles, la gran diosa cretense y la cipriota Afrodita.

Muchas de estas diosas combinaban los papeles de Virgen y Madre, y a menudo estaban íntimamente asociadas a un joven dios que, alternatively como su hijo o amante, era el espíritu deificando de la vegetación.



Great Goddess of Teotihuacan

Cybele Anatolian Mother Goddess, Çatal höyük (6000 BC) Cibeles Diosa Madre de Anatolia, Çatal höyük (6000 a.C.)	La Gran Diosa de Teotihuacan
 Innana-Ishtar Mesopotamia	 Astarté Siria
 Isis y Hathor	 Afrodita
II. THE ANCIENT NEAR EAST, GREECE, AND ROME	II. EL ANTIGUO ORIENTE PRÓXIMO, GRECIA Y ROMA
The earliest written records, dating in Egypt and Mesopotamia from the fourth millennium B.C., reveal in both places a polytheistic form of religion which had evidently been long established.	Los primeros registros escritos, que datan en Egipto y Mesopotamia del cuarto milenio a.C., revelan en ambos lugares una forma de religión politeísta que

The Egyptian form, since it is generally the better documented and certainly more graphically presented, will be considered first.	evidentemente se había establecido hacía mucho tiempo. La forma egipcia, por ser la mejor documentada y ciertamente la más gráficamente presentada, será considerada en primer lugar.
In the great corpus of religious texts, known as the <i>Pyramid Texts</i>, which were inscribed on the interior walls of the pyramids of certain pharaohs of the Fifth and Sixth Dynasties, a great number of divinities, male and female, are named. Their divine name is denoted by a hieroglyph (<i>ntr</i>), resembling an axe or a flag unfurled horizontally from its pole.  The symbol indicates that already the ancient Egyptians had conceived of deity or divinity in an abstract form. Unfortunately, the essential meaning of the hieroglyph <i>ntr</i> remains an enigma, despite many attempts to interpret it.	En el gran corpus de textos religiosos, conocidos como los Textos de las Pirámides, que fueron inscritos en las paredes interiores de las pirámides de algunos faraones de la Quinta y Sexta Dinastía, se nombra a un gran número de divinidades, masculinas y femeninas. Su nombre divino se denota mediante un jeroglífico (<i>ntr</i>), que se asemeja a un hacha o a una bandera desplegada horizontalmente desde su asta.  El símbolo indica que los antiguos egipcios ya concebían la deidad o la divinidad de forma abstracta. Por desgracia, el significado esencial del jeroglífico <i>ntr</i> sigue siendo un enigma, a pesar de los numerosos intentos de interpretación.

It looks like an axe; but there is some evidence that in its more primitive form it showed two streamers projecting horizontally from a pole, which might represent the standard that stood before primitive shrines. But whatever be the origin of the symbol, it is significant that in their earliest texts the Egyptians were already able to envisage divinity as a distinctive quality or character that could be attributed to certain specific entities regarded as deities.	Parece un hacha, pero hay pruebas de que en su forma más primitiva mostraba dos banderas que se proyectaban horizontalmente desde un poste, lo que podría representar el estandarte que se colocaba ante los santuarios primitivos. Pero sea cual sea el origen del símbolo, es significativo que en sus primeros textos los egipcios ya eran capaces de concebir la divinidad como una cualidad o carácter distintivo que podía atribuirse a ciertas entidades específicas consideradas como deidades.
Although they were thus able to conceive of divinity, the Egyptians evidently believed that the virtue found expression or was embodied in a variety of personified beings, who were distinguished by individual names or titles. These deities ranged in nature and status from cosmic beings such as the sun to strange animals and insects, such as the ibis (a wading bird related to the heron) and the scorpion, which were worshipped at various local centers for reasons unknown to modern scholarship. Some deities were personifications of abstractions such as Shu ("air"), Maat ("truth"), or Atum (<i>itm</i>), a designation which	Aunque podían concebir así la divinidad, los egipcios creían evidentemente que la deidad se expresaba o encarnaba en una variedad de seres personificados, que se distinguían por nombres o títulos individuales. Estas deidades variaban en naturaleza y estatus, desde seres cósmicos como el sol hasta extraños animales e insectos, como el ibis (un ave zancuda emparentada con la garza) y el escorpión, que eran adorados en diversos centros locales por razones desconocidas para la erudición moderna. Algunas deidades eran personificaciones de abstracciones como Shu ("aire"), Maat ("verdad"), o Atum (<i>itm</i>), una designación que

seems to have meant "the not-yet-Completed-One, who will attain (completion)."	parece haber significado "el aún no completado, que alcanzará (la plenitud)".
The iconography of the Egyptians shows that they envisaged their gods in concrete forms of varying kinds: as men and women in Egyptian attire; or as having human bodies and animal heads; or as wholly animal (i.e., mammals, birds, reptiles, and insects). Some of these conceptions were evidently of primitive origin, but some derived from a complex transformation of imagery. The most notable instance of the latter was the representation of the sun-god Ra by a scarab-beetle. The ancient Egyptian word for the scarab-beetle was <i>kheprer</i> which was akin to <i>kheper</i>, "come into being" or "exist." Since the sun-god was regarded as self-existent, and consequently, called <i>Khepri</i>, the relevance of the scarab-beetle as a symbol is intelligible. But for the Egyptians the symbol had a further meaning. Scarab-beetles were believed to be of male sex only and they have the curious habit of pushing about balls of dung, on which they feed. Since ancient Egyptian cosmogonic myth was structured on	La iconografía de los egipcios muestra que concebían a sus dioses en formas concretas de diversa índole: como hombres y mujeres con atuendos egipcios; o con cuerpos humanos y cabezas de animales; o como totalmente animales (es decir, mamíferos, aves, reptiles e insectos). Algunas de estas concepciones eran evidentemente de origen primitivo, pero otras derivaban de una compleja transformación de la imaginería. El ejemplo más notable de esto último fue la representación del dios-sol Ra por un escarabajo. La palabra egipcia antigua para designar al escarabajo era <i>kheprer</i>, que era similar a <i>kheper</i>, "llegar a ser" o "existir". Dado que el dios-sol era considerado como autoexistente, y por consiguiente, llamado <i>Khepri</i>, la relevancia del escarabajo como símbolo es inteligible. Pero para los egipcios el símbolo tenía otro significado. Se creía que los escarabajos eran sólo de sexo masculino y que tenían la curiosa costumbre de empujar bolas de estiércol, de las que se alimentaban. Dado que el mito cosmogónico egipcio se basaba en la

the imagery of biological procreation, the sun-god, being self-existent, was pictured as commencing the creation of the universe by masturbation, while he was also thought of as rolling the sun across the heavens each day.	imagen de la procreación biológica, el dios-sol, al ser autoexistente, era representado como el comienzo de la creación del universo mediante la masturbación, mientras que también se pensaba que hacía rodar el sol por los cielos cada día.
	
It has been well to analyze this scarab symbol, in view of its curious compound of metaphysical thought and esoteric imagery concerning the concept of divine self-existence inherent in the word <i>kheprer</i>. The scarab symbol may thus serve to show how behind the strange iconography of Egyptian religion there may often reside ideas that are remarkable for their metaphysical content.	Ha sido bueno analizar este símbolo del escarabajo, en vista de su curiosa combinación de pensamiento metafísico e imágenes esotéricas relativas al concepto de autoexistencia divina inherente a la palabra <i>kheprer</i>. El símbolo del escarabajo puede servir así para mostrar cómo detrás de la extraña iconografía de la religión egipcia pueden residir a menudo ideas notables por su contenido metafísico.
So far as it is possible to define the quintessence of divinity as it finds expression in the many deities of ancient Egypt, it would seem that it inheres in the idea of power. But it was power to do particular things: to give life, fertility, prosperity, maintain cosmic order,	En la medida en que es posible definir la quintaesencia de la divinidad tal y como se expresa en las numerosas deidades del antiguo Egipto, parece que es inherente a la idea de poder. Pero era poder para hacer cosas concretas: dar vida, fertilidad, prosperidad, mantener el orden cósmico, tener conocimientos

to have supernatural knowledge, generally of a magical kind.

In the Egyptian pantheon, several deities had special functions or abilities; and there was a tendency to associate local deities with the great state or cosmic deities so as to give the appearance of a kind of henotheism.³

There is much evidence, too, of the use of the expression *ntr'* (the "Great God"), without a personal name; generally, the reference is to Ra, the sun-god, but sometimes it denotes Osiris.

sobrenaturales, generalmente de tipo mágico.

En el panteón egipcio, varias deidades tenían funciones o habilidades especiales; y había una tendencia a asociar las deidades locales con las grandes deidades estatales o cósmicas para dar la apariencia de una especie de henoteísmo.

También hay muchas evidencias del uso de la expresión *ntr'* (el "Gran Dios"), sin nombre personal; generalmente la referencia es a Ra, el dios-sol, pero a veces denota a Osiris.

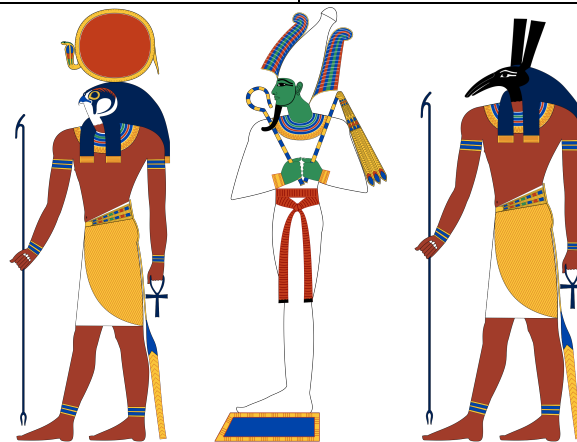


Figura 3: Ra, Osiris y Seth

³ El henoteísmo (del griego: *heis*, *henos* "un"; y *theos* "dios") es la creencia religiosa según la cual se reconoce la existencia de varios dioses, pero solo uno de ellos es suficientemente digno de adoración por parte del fiel.

	
The chief characteristics of the Egyptian idea of deity were expressed in three gods: Ra, Osiris, and Set (Figure 3). The first, as the sun-god, was the state-god par excellence. The pharaoh was regarded as the "Son of Ra" and his representative on earth. Ra was the creator of the universe and the source of all life and power. He sustained the order (<i>maat</i>) of the cosmos, and Maat, the personification of truth, justice, and order was regarded as both his daughter and his food. Consequently, Ra was often thought of as the judge of mankind. This association with the moral law has a unique significance. It first appears in Egyptian texts about 2400 B.C., and thus constitutes the earliest evidence of	Las principales características de la idea egipcia de la deidad se expresaban en tres dioses: Ra, Osiris y Set (Figura 3). El primero, como dios-sol, era el dios-estado por excelencia. El faraón era considerado el "Hijo de Ra" y su representante en la tierra. Ra era el creador del universo y la fuente de toda vida y poder. Sostenía el orden (<i>maat</i>) del cosmos, y Maat, la personificación de la verdad, la justicia y el orden, era considerada tanto su hija como su alimento. En consecuencia, a menudo se consideraba a Ra como el juez de la humanidad. Esta asociación con la ley moral tiene un significado único. Aparece por primera vez en los textos egipcios hacia el año 2400 a.C., y constituye por tanto la

the involvement of the concept of deity with ethics.

Such involvement is not inevitable, and the history of religions affords numerous examples of amoral and unmoral deities.

The Egyptian records fortunately permit us to see how Ra became associated with the moral order.

The idea of *maat* was basically that of cosmic order as opposed to chaos.

For example, the Egyptians conceived of a monster of darkness, Apophis, which threatened to destroy the sun each day as it rose and set.

The social order in Egypt, which was maintained by the pharaoh, the son of Ra, was part of the cosmic *maat*.

Consequently, anyone whose conduct was not in accord with the accepted mores abused *maat*, the good order of things, of which Ra was the upholder, and so incurred his vengeance in this world or the next.

primera prueba de la implicación del concepto de deidad con la ética.

Esta implicación no es inevitable, y la historia de las religiones ofrece numerosos ejemplos de deidades amorales y no morales.

Los registros egipcios afortunadamente nos permiten ver cómo Ra se asoció con el orden moral.

La idea de *maat* era básicamente la del orden cósmico en oposición al caos.

Por ejemplo, los egipcios concebían un monstruo de las tinieblas, Apofis, que amenazaba con destruir el sol cada día al salir y ponerse.

El orden social en Egipto, mantenido por el faraón, hijo de Ra, formaba parte del *maat* cósmico.

Por consiguiente, todo aquel cuya conducta no estuviera de acuerdo con las costumbres aceptadas abusaba del maat, el buen orden de las cosas, del que Ra era el defensor, y por ello incurría en su venganza en este mundo o en el otro.



Osiris was a deity of a wholly different kind, and one of peculiar significance for the history of religions.

For whereas Ra and all the other deities were by nature immortal, Osiris was a god who had died and been raised to life again.

There has been much specialist discussion about the origin of this extraordinary conception, but no agreed conclusion has emerged.

What is certain is that in the *Pyramid Texts* Osiris first appears as an ancient divine king, who had been resurrected after being murdered by his evil brother Set.

The *Texts* show that a ritual technique of embalmment and magical revivification was performed on the dead pharaoh, following the pattern of what had once been done for Osiris.

On the principle of sympathetic magic, it was believed that the repetition of the rites would



Osiris era una deidad de un tipo totalmente diferente, y de una importancia peculiar para la historia de las religiones.

Mientras que Ra y todas las demás deidades eran inmortales por naturaleza, Osiris era un dios que había muerto y resucitado.

Se ha discutido mucho entre los especialistas sobre el origen de esta extraordinaria concepción, pero no se ha llegado a una conclusión consensuada.

Lo que sí es cierto es que en los *Textos de las Pirámides* Osiris aparece por primera vez como un antiguo rey divino, que había sido resucitado tras ser asesinado por su malvado hermano Set.

Los *Textos* muestran que se realizó una técnica ritual de embalsamamiento y revivificación mágica en el faraón muerto, siguiendo el patrón de lo que se había hecho antes con Osiris.

Según el principio de la magia simpática, se creía que la repetición de los ritos elevaría al rey

raise the king to a new life as Osiris had been raised. This mortuary ritual was gradually democratized until all Egyptians, who could afford it, looked forward to obtaining resurrection after death through Osiris.	a una nueva vida como había sido elevado Osiris. Este ritual mortuario se democratizó gradualmente hasta que todos los egipcios, que podían permitírselo, esperaban obtener la resurrección después de la muerte a través de Osiris.
Osiris, by reason of his legend and soteriological significance, had a deep human appeal, and became the most popular of Egyptian deities, and his cult spread far outside Egypt. He increasingly acquired cosmic attributes and was associated with the fructifying flood of the river Nile and with the annual lifecycle of vegetation, especially grain. But he also assumed another role. Already in the <i>Pyramid Texts</i> Osiris was venerated as the ruler of the dead, and by the New Kingdom period (1580-1085 B.C.) he had become the dread judge before whom the dead were tried by the weighing of their hearts against the symbol of <i>maat</i> ("truth").	Osiris, por su leyenda y su significado soteriológico, tenía un profundo atractivo humano, y se convirtió en la más popular de las deidades egipcias, y su culto se extendió mucho fuera de Egipto. Cada vez adquiría más atributos cósmicos y se le asociaba con la crecida fructífera del río Nilo y con el ciclo vital anual de la vegetación, especialmente del grano. Pero también asumió otro papel. Ya en los <i>Textos de las Pirámides</i> se veneraba a Osiris como gobernante de los muertos, y en el periodo del Reino Nuevo (1580-1085 a.C.) se había convertido en el temible juez ante el que se juzgaba a los muertos pesando sus corazones con el símbolo de la <i>maat</i> ("verdad").
The idea of a "dying-rising god," who saves those who are ritually assimilated to him, is a truly remarkable notion, and it is not easily explained in terms of those basic human needs and intuitions to	La idea de un "dios que muere y resucita", que salva a los que se asimilan ritualmente a él, es una noción verdaderamente notable, y no se explica fácilmente en términos de esas necesidades e

which the idea of deity generally relates.

Osiris is the most notable example of such a category of deity before the emergence of the conception of Christ as the divine savior who dies and rises again to life.

Some other religions of the ancient Near East provided similar, but less well-constituted examples, namely, the Mesopotamian god Tammuz, and the better-known figures of the Phrygian Attis and Adonis of Syria.

Each of these deities was connected in some way with the life cycle of vegetation: their deaths and resurrections being related ritually to the dying and reviving of vegetation each year.

However, in the *mythoi* of both Osiris and Christ, although the imagery of the death and resurrection of the grain does occur, their deaths and resurrections are regarded as historical events.

The origin of the Christian idea of a god who saves mankind by his death and resurrection will be discussed later.

Here it must suffice to note that in the earliest documents, i.e.,

intuiciones humanas básicas con las que se relaciona generalmente la idea de deidad.

Osiris es el ejemplo más notable de tal categoría de deidad antes de la aparición de la concepción de Cristo como el salvador divino que muere y resucita.

Otras religiones del antiguo Cercano Oriente proporcionaron ejemplos similares, pero menos constituidos, a saber, el dios mesopotámico Tammuz, y las figuras más conocidas de los frigios Attis y Adonis de Siria.

Cada una de estas deidades estaba relacionada de alguna manera con el ciclo vital de la vegetación: sus muertes y resurrecciones estaban relacionadas ritualmente con la muerte y el resurgimiento de la vegetación cada año.

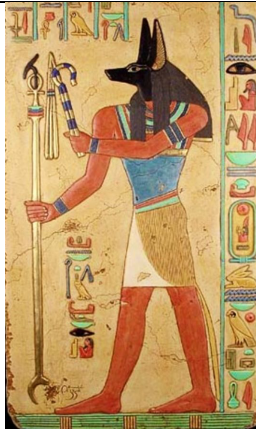
Sin embargo, tanto en los *mitos* de Osiris como en los de Cristo, aunque la imagen de la muerte y la resurrección del grano aparece, sus muertes y resurrecciones se consideran acontecimientos históricos.

El origen de la idea cristiana de un dios que salva a la humanidad mediante su muerte y resurrección se tratará más adelante.

Aquí debe bastar con señalar que en los documentos más

the *Pyramid Texts*, Osiris appears as the key figure in a mortuary ritual practiced to achieve immortality by reenacting his legendary embalmment and resurrection.

antiguos, es decir, los *Textos de las Pirámides*, Osiris aparece como la figura clave de un ritual mortuario practicado para alcanzar la inmortalidad mediante la representación de su legendario embalsamamiento y resurrección.



The third deity who embodies a distinctive aspect of the Egyptian concept of deity is Set.

La tercera deidad que encarna un aspecto distintivo del concepto egipcio de deidad es Set.

Originally this god was associated with the desert and storms, which doubtless invested him with an austere character.

Originalmente este dios estaba asociado con el desierto y las tormentas, lo que sin duda le confería un carácter austero.

In the *Pyramid Texts*, he appears most notably as the murderer of Osiris.

En los *Textos de las Pirámides*, aparece sobre todo como el asesino de Osiris.

This sinister role meant that, with the growing popularity of the cult of Osiris, Set was gradually transformed into a god of evil.

Este papel siniestro hizo que, con la creciente popularidad del culto a Osiris, Set se transformara gradualmente en un dios del mal.

In later religious thought he became the personification of cosmic disorder, being identified with Apophis, the monstrous serpent of chaos who unceasingly threatened to extinguish the sun.

En el pensamiento religioso posterior se convirtió en la personificación del desorden cósmico, identificándose con Apofis, la monstruosa serpiente del caos que amenazaba incesantemente con extinguir el sol.

Thus, Egyptian theology progressively assumed a dualistic character, although its dualism never became so radical as in the Zoroastrianism of ancient Iran.

Así, la teología egipcia fue asumiendo progresivamente un carácter dualista, aunque su dualismo nunca llegó a ser tan radical como en el zoroastrismo del antiguo Irán.



Mesopotamian pantheon

El panteón mesopotámico



The Mesopotamian concept of deity differed in some striking ways from the Egyptian.

Although the religion of the Mesopotamian peoples (the Sumerians, Babylonians, and Assyrians) was polytheistic like that of Egypt, their gods formed a hierarchy that was carefully related to the constitutive parts of the universe.

According to ancient Mesopotamian cosmology, the

El concepto mesopotámico de deidad difería en algunos aspectos sorprendentes del egipcio.

Aunque la religión de los pueblos mesopotámicos (los sumerios, los babilonios y los asirios) era politeísta como la de Egipto, sus dioses formaban una jerarquía que estaba cuidadosamente relacionada con las partes constitutivas del universo.

Según la antigua cosmología mesopotámica, el universo estaba

universe was made up of four parts: heaven, earth, the waters that surrounded the earth, and the underworld of the dead. Each part was governed by a god: Anu, who ruled the heavens, was the first in status; he was followed by Enlil, presiding over the earth, Enki (or Ea), the god of the waters, and Nergal, lord of the underworld. Below this cosmic hierarchy were three deities connected with the chief celestial bodies: Sin (the moon-god), Shamash (the sun-god), and Ishtar (the planet Venus). Vegetation was deified under the Sumerian name of Dumuzi. The deity is generally known by the Hebrew name of Tammuz, and Ezekiel 8:14 refers to the annual rites of lamentation for his death. In mythology, Tammuz was associated with Ishtar (who was also the goddess of fertility) as her lover, by whom he was rescued from the underworld.	formado por cuatro partes: el cielo, la tierra, las aguas que rodeaban la tierra y el inframundo de los muertos. Cada parte estaba gobernada por un dios: Anu, que gobernaba los cielos, era el primero en estatus; le seguía Enlil, que presidía la tierra, Enki (o Ea), el dios de las aguas, y Nergal, señor del inframundo. Por debajo de esta jerarquía cósmica había tres deidades relacionadas con los principales cuerpos celestes: Sin (el dios-luna), Shamash (el dios-sol) e Ishtar (el planeta Venus). La vegetación fue deificada bajo el nombre sumerio de Dumuzi. La deidad se conoce generalmente con el nombre hebreo de Tammuz, y Ezequiel 8:14 se refiere a los ritos anuales de lamentación por su muerte. En la mitología, Tammuz estaba asociado a Ishtar (que también era la diosa de la fertilidad) como su amante, por quien fue rescatado del inframundo.
The Mesopotamian pantheon contained many other gods of lesser significance, including national gods such as Marduk of Babylon and Assur of Assyria who were accorded leadership over the other gods by their own peoples.	El panteón mesopotámico contenía muchos otros dioses de menor importancia, incluyendo dioses nacionales como Marduk de Babilonia y Asur de Asiria, a los que sus propios pueblos concedían el liderazgo sobre los demás dioses.

Despite this multitude of deities with varying functions, there was a distinctive concept of deity in Mesopotamia which finds expression in various myths and legends concerning the relations of the gods to mankind.

Thus, it is related that the gods created men as servants who would relieve them of the task of feeding and housing themselves: hence the building of temples and the offering of sacrifices within them.

But from these human servants the gods withheld the immortality which they themselves enjoyed.

This belief that man could not hope to survive death profoundly affected the Mesopotamian *Weltanschauung*; it provided the main theme of the celebrated *Epic of Gilgamesh*.

Associated with the belief was a corresponding concept of destiny.

It was held that in the divine economy each person had a "destiny," i.e., a part or purpose to fulfil.

When the gods no longer had use for an individual, he had no "destiny" and so died.

The gods were generally regarded as benign towards their human servants, and as protecting

A pesar de esta multitud de deidades con funciones diversas, en Mesopotamia existía un concepto distintivo de deidad que se expresa en diversos mitos y leyendas sobre las relaciones de los dioses con la humanidad.

Así, se cuenta que los dioses crearon a los seres humanos como siervos que les aliviaran de la tarea de alimentarse y alojarse: de ahí la construcción de templos y el ofrecimiento de sacrificios en ellos.

Pero a estos siervos humanos los dioses les negaron la inmortalidad de la que ellos mismos gozaban.

Esta creencia de que el ser humano no podía esperar sobrevivir a la muerte afectó profundamente a la *Weltanschauung* mesopotámica; proporcionó el tema principal de la célebre *Epopeya de Gilgamesh*.

Esta creencia iba acompañada del correspondiente concepto de destino.

Se sostenía que en la economía divina cada persona tenía un "destino", es decir, una parte o propósito que cumplir.

Cuando los dioses dejaban de utilizar a un individuo, éste no tenía "destino" y por tanto moría.

En general, se consideraba que los dioses eran benignos con sus siervos humanos y que los protegían

them from demonic attack so long as they continued punctilious in their service.	de los ataques demoníacos mientras siguieran siendo meticulosos en su servicio.
In effect, the Mesopotamian conception of deity was a realistic evaluation of the world as understood in terms of contemporary thought. The hierarchy of the gods represented cosmic order as opposed to the demonic forces of chaos (the idea is mythologically portrayed in the conflict between the gods and Tiamat, the personification of primeval chaos, in the Babylonian Creation Epic, known as the <i>Enuma elish</i>). Mankind's purpose and welfare lay in its integration with and the support of the divine order.	En efecto, la concepción mesopotámica de la deidad era una evaluación realista del mundo tal y como lo entendía el pensamiento contemporáneo. La jerarquía de los dioses representaba el orden cósmico en oposición a las fuerzas demoníacas del caos (la idea está representada mitológicamente en el conflicto entre los dioses y Tiamat, la personificación del caos primitivo, en la Epopeya de la Creación babilónica, conocida como <i>Enuma elish</i>). El propósito y el bienestar de la humanidad residían en su integración con el orden divino y en su apoyo.
	
Of the religions of the other ancient Near Eastern cultures that of	De las religiones de las demás culturas del antiguo Cercano

the Hebrews was destined to have a profound influence upon later Western thought and culture.

Its conception of deity was essentially linked with the cult of the god Yahweh, and, in its development, reflected the transformation which the character of this deity underwent in process of time, owing to a variety of causes.

Oriente, la de los hebreos estaba destinada a ejercer una profunda influencia en el pensamiento y la cultura occidentales posteriores.

Su concepción de la deidad estaba esencialmente ligada al culto del dios Yahvé y, en su desarrollo, reflejaba la transformación que el carácter de esta deidad sufrió en el proceso del tiempo, debido a una variedad de causas.



The origin of the cult of Yahweh has been the subject of much specialist discussion.

It seems to be generally agreed that Hebrew tradition reflects an awareness that the cult had been specifically adopted by the ancestors of Israel on some notable occasion in the past.

Thus, in Hebrew literature constant reference is made to the idea that a covenant had once been made between Yahweh and Israel.

The transaction is dramatically described in the account of the giving of the Law to

El origen del culto a Yahvé ha sido objeto de muchas discusiones entre los especialistas.

Parece que hay acuerdo general en que la tradición hebrea refleja la conciencia de que el culto había sido adoptado específicamente por los antepasados de Israel en alguna ocasión notable del pasado.

Así, en la literatura hebrea se hace constante referencia a la idea de que una vez se hizo un pacto entre Yahvé e Israel.

La transacción se describe de forma dramática en el relato de la entrega de la Ley a Moisés en el Monte Sinaí (Éxodo 19:1 ss.).

Moses on Mount Sinai (Exodus 19:1 ff.). Various explanations have also been offered of the original location of the cult of Yahweh before its adoption by Israel, but none has won general acceptance. The most that can safely be said is that Yahweh appears to have been a desert god, closely connected with war.	También se han ofrecido varias explicaciones sobre la ubicación original del culto a Yahvé antes de su adopción por parte de Israel, pero ninguna ha obtenido la aceptación general. Lo más que se puede decir con seguridad es que Yahvé parece haber sido un dios del desierto, estrechamente relacionado con la guerra.
A passage in Exodus (3:13-14) reveals that the Hebrews were curious about the name "Yahweh," and attempted to explain it etymologically. Thus, in answer to Moses' question about the name of the god who had appeared to him in the burning bush and commissioned him to go to the Israelites who were then in bondage in Egypt, the deity is represented as replying: "'I AM WHO I AM.' And he said, 'Say this to the people of Israel, I AM has sent me to you.'" (R.S.V.) This mystifying statement is due to an attempt to derive the name "Yahweh" (traditionally rendered "Jehovah" in English) from the Hebrew root <i>hayah</i> or <i>hawah</i>, meaning "to be." Modern scholars have concentrated on the problem here,	Un pasaje del Éxodo (3:13-14) revela que los hebreos sentían curiosidad por el nombre "Yahvé" e intentaron explicarlo etimológicamente. Así, en respuesta a la pregunta de Moisés sobre el nombre del dios que se le había aparecido en la zarza ardiente y le había encomendado ir a los israelitas que entonces estaban esclavizados en Egipto, se representa a la deidad respondiendo "'YO SOY EL QUE SOY'. Y dijo: "Di esto al pueblo de Israel: YO SOY me ha enviado a ustedes"". (R.S.V.) Esta desconcertante afirmación se debe a un intento de derivar el nombre "Yahvé" (tradicionalmente traducido como "Jehová" en español) de la raíz hebrea <i>hayah</i> o <i>hawah</i>, que significa "ser". Los eruditos modernos se han concentrado en este problema,

and a variety of interpretations has been suggested: according to the opinion recently expressed by a specialist of great standing, the explanation in Exodus 3:14 derived from an original formula, "It Is He Who Creates What Comes into Existence" (W. F. Albright, p. 148). This formula might be compared with the title <i>Khepri</i> of the Egyptian sun-god, mentioned above.	y se han sugerido diversas interpretaciones: según la opinión expresada recientemente por un especialista de gran prestigio, la explicación de Éxodo 3:14 derivaba de una fórmula original, "Es Él quien crea lo que llega a existir" (W. F. Albright, p. 148). Esta fórmula podría compararse con el título Khepri del dios-sol egipcio, mencionado anteriormente.
Whatever may have been the original meaning of the name "Yahweh," there is no doubt that it took some centuries before the deity was firmly established as the sole god of Israel. During the complex process, which is documented by the pre-Exilic writings of the Hebrew Bible, it is probable that the original conception of Yahweh was adjusted to the needs of the agrarian culture that the Israelite tribes had adopted on their settlement in Canaan. Thus, there is some evidence of the assumption by Yahweh of some of the attributes of El, the chief Canaanite god.	Sea cual sea el significado original del nombre "Yahvé", no hay duda de que pasaron algunos siglos antes de que la deidad se estableciera firmemente como el único dios de Israel. Durante el complejo proceso, que está documentado por los escritos anteriores al Exilio de la Biblia hebrea, es probable que la concepción original de Yahvé se ajustara a las necesidades de la cultura agraria que las tribus israelitas habían adoptado al asentarse en Canaán. Así, hay algunas pruebas de la asunción por parte de Yahvé de algunos de los atributos de El, el dios principal cananeo.
During the pre-Exilic period, the Yahwist prophets were chiefly concerned to present Yahweh as the god who had delivered the Israelites from their Egyptian bondage and	Durante el período anterior al Exilio, los profetas yavistas se preocuparon principalmente de presentar a Yahvé como el dios que había liberado a los israelitas de su

given them Canaan as their homeland.

They represented him as a "jealous god," who commanded his chosen people: "You shall have no other gods before me" (Exodus 20:3).

It is difficult to be certain whether, at the earlier stage of Israel's religious development, Yahweh was regarded as the only god of the universe, or as being more powerful than the gods of other peoples.

However, that may be, the Yahwist prophets laid such emphasis upon the supremacy and omnipotence of their deity that the religion which they promoted was virtually monotheistic.

Thus, in the Yahwist creation-story in Genesis 2:4 ff., Yahweh is represented as the creator of the universe and of mankind.

And so absolute was the emphasis upon Yahweh's omnipotence that he is actually depicted as the author of both good and evil.

(For example, it is "an evil spirit from Yahweh" that torments Saul in 1 Samuel 16:14, and Yahweh causes David to number Israel and then punishes him for doing so by decimating the people with a pestilence in II Samuel 24: 1 ff.)

esclavitud egipcia y les había dado Canaán como patria.

Lo representaron como un "dios celoso", que ordenó a su pueblo elegido: "No tendréis otros dioses delante de mí" (Éxodo 20:3).

Es difícil saber con certeza si, en la primera etapa del desarrollo religioso de Israel, Yahvé era considerado como el único dios del universo, o como más poderoso que los dioses de otros pueblos.

Sin embargo, los profetas yavistas pusieron tanto énfasis en la supremacía y omnipotencia de su deidad que la religión que promovían era prácticamente monoteísta.

Así, en el relato de la creación yahvista en Génesis 2:4 y siguientes, Yahvé es representado como el creador del universo y de la humanidad.

Y el énfasis en la omnipotencia de Yahvé era tan absoluto que en realidad se le representa como el autor tanto del bien como del mal.

(Por ejemplo, es "un espíritu maligno de Yahvé" el que atormenta a Saúl en 1 Samuel 16:14, y Yahvé hace que David numere a Israel y luego lo castiga por hacerlo diezmando al pueblo con una peste en II Samuel 24: 1 ss.)

The Yahwist prophets, besides stressing the omnipotence of their god, also presented him as a just God, who demanded a high standard of moral conduct from his people. The incompatibility of these two aspects of Yahweh soon became apparent on both the communal and personal planes.	Los profetas yavistas, además de subrayar la omnipotencia de su dios, también lo presentaban como un Dios justo, que exigía a su pueblo un alto nivel de conducta moral. La incompatibilidad de estos dos aspectos de Yahvé pronto se hizo patente tanto en el plano comunitario como en el personal.
Yahwism was essentially an ethnic religion: it was primarily concerned with the relationship of Yahweh and his chosen people Israel. The logic of the Sinai Covenant was that Yahweh would protect and prosper his people if they were faithful to him. In the period preceding the Babylonian Exile (586 B.C.), the various disasters that Israel suffered at the hands of neighboring nations were explained by the prophets as Yahweh's just punishment for acts of apostasy. But from the Exile onwards a new attitude begins to appear. Since the misfortunes of Israel vis-a-vis the other nations were such as could not reasonably be explained in terms of Israel's greater iniquity, another message had to be found.	El yahvismo era esencialmente una religión étnica: se ocupaba principalmente de la relación de Yahvé y su pueblo elegido, Israel. La lógica de la Alianza del Sináí era que Yahvé protegería y prosperaría a su pueblo si le era fiel. En el período anterior al Exilio de Babilonia (586 a.C.), los diversos desastres que sufrió Israel a manos de las naciones vecinas fueron explicados por los profetas como el justo castigo de Yahvé por los actos de apostasía. Pero a partir del Exilio comienza a aparecer una nueva actitud. Dado que las desgracias de Israel frente a las demás naciones eran tales que no podían explicarse razonablemente en términos de la mayor iniquidad de Israel, había que encontrar otro mensaje.

This finds expression in the apocalyptic literature of the period (ca. 200 B.C. - A.D. 100). The prophets now proclaimed that Yahweh would eventually vindicate his suffering people and punish their Gentile oppressors.	Esto se expresa en la literatura apocalíptica de la época (ca. 200 a.C. - 100 d.C.). Los profetas proclamaban ahora que Yahvé acabaría reivindicando al pueblo sufriente y castigando a sus opresores gentiles.
Since Yahweh was now firmly regarded as the only God and Ruler of the universe, this apocalyptic faith tended to take on a transcendental character. It was, moreover, conditioned by the influence of Iranian dualism, which Israel had probably first encountered through its incorporation into the Persian empire of the Achaemenides after the Exile (538 B.C.). This meant that Yahweh's eventual vindication of Israel became identified with his ultimate overthrow of the demonic powers with whom the gods of Israel's Gentile oppressors were associated. These ideas were set forth in an eschatological imagery that represented the "day of Yahweh" as the catastrophic overthrow of the existing world-order and its replacement by a new supernatural order, described as the "Kingdom of God" or "Kingdom of Heaven."	Dado que Yahvé era ahora firmemente considerado como el único Dios y Gobernante del universo, esta fe apocalíptica tendía a adquirir un carácter trascendental. Además, estaba condicionada por la influencia del dualismo iraní, con el que Israel probablemente se había topado por primera vez al incorporarse al imperio persa de los aqueménidas tras el Exilio (538 a.C.). Esto significaba que la eventual vindicación de Israel por parte de Yahvé se identificaba con su derrocamiento definitivo de los poderes demoníacos con los que estaban asociados los dioses de los opresores gentiles de Israel. Estas ideas se plasmaron en una imagería escatológica que representaba el "día de Yahvé" como el derrocamiento catastrófico del orden mundial existente y su sustitución por un nuevo orden sobrenatural, descrito como el "Reino de Dios" o "Reino de los Cielos".

In some forms of this apocalyptic eschatology a supernatural minister of Yahweh, the Messiah ("Anointed"), was expected to overthrow the forces of evil and judge the nations (cf. Brandon, <i>Judgment</i>, pp. 70 ff.). This intense nationalistic view of Yahweh logically stemmed from the Covenant idea, and, with various modifications, it has characterized the Jewish conception of deity. Even when a more universalist estimate of Yahweh's providence has occasionally found expression, it has been in terms of the peculiar spiritual status of Israel. The irenic vision of Zechariah 8:23 significantly illustrates this: "Thus says the Lord [i.e., Yahweh] of hosts: In those days ten men from the nations of every tongue shall take hold of the robe of a Jew, saying, 'Let us go with you, for we have heard that God is with you.'"	En algunas formas de esta escatología apocalíptica se esperaba que un ministro sobrenatural de Yahvé, el Mesías ("Ungido"), derrocará las fuerzas del mal y juzgara a las naciones (cf. Brandon, <i>El Juicio</i>, pp. 70 y ss.). Esta intensa visión nacionalista de Yahvé surgió lógicamente de la idea de la Alianza y, con diversas modificaciones, ha caracterizado la concepción judía de la deidad. Incluso cuando una estimación más universalista de la providencia de Yahvé ha encontrado ocasionalmente expresión, ha sido en términos del peculiar estatus espiritual de Israel. La visión irénica de Zacarías 8:23 lo ilustra significativamente: "<i>Así dice el Señor [es decir, Yahvé] de los ejércitos: En aquellos días, diez seres humanos de las naciones de toda lengua se aferrarán al manto de un judío, diciendo: 'Vamos contigo, porque hemos oído que Dios está con ustedes'</i>".
The discrepancy between the idea of Israel's god as being both omnipotent and just, and the unhappy fortune of Israel itself, was accordingly explained in terms of apocalyptic eschatology. The problem of Yahweh's dealings with the individual similarly found its solution.	La discrepancia entre la idea del dios de Israel como omnipotente y justo, y la desgraciada fortuna del propio Israel, se explicaba en consecuencia en términos de escatología apocalíptica. El problema del trato de Yahvé con el individuo encontró igualmente su solución.

This problem arose from the original Yahwist doctrine of human nature, which precluded any hope of a significant post-mortem life for the individual. Instead, it was taught that Yahweh rewarded the pious with long life and prosperity in this world and punished the impious by misfortune and early death. At death the shade of the individual descended to a wretched existence in the gloomy depths of Sheol, which was the Hebrew counterpart of the Mesopotamian <i>kur-nu-gi-a</i>, "the land of no-return." But since experience proved that often it was the pious that were afflicted with misfortune and early death, while the impious flourished like the proverbial green bay-tree, an emerging sense of individuality in Israel brought a questioning of Yahweh's justice.	Este problema surgió de la doctrina original de Yahvé sobre la naturaleza humana, que excluía cualquier esperanza de una vida post-mortem significativa para el individuo. En cambio, se enseñaba que Yahvé recompensaba a los piadosos con una larga vida y prosperidad en este mundo y castigaba a los impíos con la desgracia y la muerte temprana. Al morir, la sombra del individuo descendía a una existencia miserable en las sombrías profundidades del Sheol, que era la contrapartida hebrea del <i>kur-nu-gi-a</i> mesopotámico, "la tierra sin retorno". Pero como la experiencia demostraba que a menudo eran los piadosos los que se veían afligidos por la desgracia y la muerte temprana, mientras que los impíos florecían como el proverbial laurel verde, un emergente sentido de la individualidad en Israel trajo consigo un cuestionamiento de la justicia de Yahvé.
The problem was discussed in the Book of Job, one of the finest products of Hebrew literature. Job's misfortunes are presented therein as a test case. For Job is an upright and pious man, so that the sufferings	El problema fue tratado en el Libro de Job, uno de los mejores productos de la literatura hebrea. Las desgracias de Job se presentan allí como un caso de prueba. Job es un ser humano recto y piadoso, por lo que los sufrimientos

that befall him are demonstrably undeserved.

The drama turns on Job's belief that God is both omnipotent and just, and the conflicting evidence of his own undeserved sufferings.

Job's agony of faith is made the more poignant by his acceptance of the orthodox view that death was virtual extinction.

Although the problem is acutely discussed, no adequate solution within these terms was found by the author of the book.

Indeed, no such solution was found elsewhere in Israel, until the second century B.C., when finally, belief in a resurrection of the dead was accepted into Judaism.

With this belief went also a belief in a personal post-mortem judgment, so that Yahweh's justice was vindicated after death, if it had not been in this life.

The description of the Last Judgment in II (IV) Esdras 7:32-38, however, graphically shows how powerful the ethnic factor still was in the Jewish conception of God in the first century A.D.; for therein the post-mortem fate of individuals is insensibly merged in the divine judgment of the nations.

que le sobrevienen son manifiestamente inmerecidos.

El drama gira en torno a la creencia de Job de que Dios es omnipotente y justo, y a la evidencia contradictoria de sus propios sufrimientos inmerecidos.

La agonía de la fe de Job se hace aún más conmovedora por su aceptación de la opinión ortodoxa de que la muerte era prácticamente la extinción.

Aunque el problema se discute con agudeza, el autor del libro no encontró ninguna solución adecuada en estos términos.

De hecho, no se encontró tal solución en ningún otro lugar de Israel, hasta el siglo II a.C., cuando finalmente se aceptó en el judaísmo la creencia en una resurrección de los muertos.

Con esta creencia iba también la creencia en un juicio personal post-mortem, de modo que la justicia de Yahvé era reivindicada después de la muerte, si no lo había sido en esta vida.

La descripción del Juicio Final en II (IV) Esdras 7:32-38, sin embargo, muestra gráficamente cuán poderoso era todavía el factor étnico en la concepción judía de Dios en el primer siglo d.C.; pues en él el destino post-mortem de los individuos se funde insensiblemente en el juicio divino de las naciones.

In the history of religions the Jewish conception of God is remarkable for its embodiment of the profound conviction that God, under his ineffable name of Yahweh, had specially chosen the descendants of Abraham for a unique destiny: namely, to be his holy people, and be settled by him in the land of Canaan, where they should worship him in the great Temple of Jerusalem, built on the spot which he had signified.

This belief was presented in a superb literature which set the distinctive pattern of the Jewish conception, namely, of God as the "Lord of History."

This title has been used by scholars to describe the way in which the Bible shows how Yahweh's providence for Israel was progressively revealed in historical events, or what is presented as historical events.

The revelation involves a linear view of time, which was unusual; for most ancient peoples envisaged the temporal process as cyclic in movement.

To Jews, history has ever been *Heilsgeschichte*, i.e., "Salvation-History," or, in other words, a teleological process in which the purpose of Yahweh for

En la historia de las religiones, la concepción judía de Dios es notable por su encarnación de la profunda convicción de que Dios, bajo su inefable nombre de Yahvé, había elegido especialmente a los descendientes de Abraham para un destino único: a saber, ser su pueblo santo, y ser establecidos por él en la tierra de Canaán, donde deberían adorarle en el gran Templo de Jerusalén, construido en el lugar que él había señalado.

Esta creencia fue presentada en una magnífica literatura que estableció el patrón distintivo de la concepción judía, a saber, de Dios como el "Señor de la Historia".

Este título ha sido utilizado por los estudiosos para describir la forma en que la Biblia muestra cómo la providencia de Yahvé para Israel se reveló progresivamente en los acontecimientos históricos, o lo que se presenta como acontecimientos históricos.

La revelación implica una visión lineal del tiempo, lo cual es inusual, ya que la mayoría de los pueblos antiguos concebían el proceso temporal como un movimiento cíclico.

Para los judíos, la historia ha sido siempre *Heilsgeschichte*, es decir, "Historia de la Salvación", o, en otras palabras, un proceso teleológico en el que el propósito de

Israel has progressively been revealed and fulfilled.

This teleological conception was, in process of time, transmitted to Western thought and culture by Christianity.

However, before the Christian idea of God can be properly considered, it is necessary to evaluate the conceptions of deity in ancient Iran and Greece; for each of these contributed to the religious situation of the Greco-Roman world into which Christianity was born, and by which it was influenced.

Yahvé para Israel se ha revelado y cumplido progresivamente.

Esta concepción teleológica fue, con el paso del tiempo, transmitida al pensamiento y la cultura occidentales por el cristianismo.

Sin embargo, antes de poder considerar adecuadamente la idea cristiana de Dios, es necesario evaluar las concepciones de la deidad en el antiguo Irán y en Grecia; pues cada una de ellas contribuyó a la situación religiosa del mundo grecorromano en el que nació el cristianismo, y por el que fue influenciado.



FIGURE 4.

The central figure on this eighth century B.C. silver strip from Luristan may represent Zurvan, the ancient Iranian god of Time. Cincinnati Art Museum

The concept of deity in ancient Iran before the sixth century B.C. is fundamentally obscure, since

FIGURA 4.

La figura central de esta tira de plata del siglo VIII a.C. procedente de Luristán puede representar a Zurvan, el antiguo dios iraní del Tiempo. Museo de Arte de Cincinnati

El concepto de deidad en el antiguo Irán antes del siglo VI a.C. es fundamentalmente oscuro, ya que el

the earliest written evidence is provided by Zarathustra or Zoroaster (born ca. 570 B.C.).

His *Gathas* document the reform of Iranian religion which he initiated, and which profoundly affected the subsequent religious tradition of Iran.

Much attention has been given by specialists in Iranian studies to the obvious problem of pre-Zoroastrian religion.

Since it is known that the early Aryan settlers in Iran shared a common cultural tradition with the Aryans who settled in the northwestern area of the continent of India, the literature of the latter (especially the *Rig-Veda*) has been studied as relevant to the situation in Iran.

Evidence has also been sought in some post-Zoroastrian traditions of Iran.

From this research not only is it certain that primitive Iranian religion was polytheistic and akin to that represented in the *Rig-Veda*, but it appears that there was a disposition to conceive of deities of ambivalent form.

Thus, there are indications of the worship of sky-gods named Mithra and Vayu, who each represented both the good and sinister aspects of reality.

primer testimonio escrito lo proporciona Zaratustra o Zoroastro (nacido hacia el 570 a.C.).

Sus *Gathas* documentan la reforma de la religión iraní que él inició y que afectó profundamente a la posterior tradición religiosa de Irán.

Los especialistas en estudios iraníes han prestado mucha atención al evidente problema de la religión prezoroastriana.

Como se sabe que los primeros pobladores arios de Irán compartían una tradición cultural común con los arios que se asentaron en la zona noroeste del continente de la India, se ha estudiado la literatura de estos últimos (especialmente el *Rig-Veda*) como relevante para la situación de Irán.

También se han buscado pruebas en algunas tradiciones postzoroastrianas de Irán.

De esta investigación no sólo se desprende que la religión iraní primitiva era politeísta y afín a la representada en el *Rig-Veda*, sino que parece que había una disposición a concebir deidades de forma ambivalente.

Así, hay indicios de la adoración de dioses del cielo llamados Mithra y Vayu, que representaban tanto los aspectos

Another such deity was Zurvan, who assumed an important role in later Persian religion (Figure 4). The name of this mysterious deity meant Time, and a form of the name occurs as early as the twelfth millennium B.C. on tablets found at Nuzi.	buenos como los siniestros de la realidad. Otra deidad de este tipo era Zurvan, que asumió un papel importante en la religión persa posterior (figura 4). El nombre de esta misteriosa deidad significaba Tiempo, y una forma del nombre aparece ya en el duodécimo milenio a.C. en tablillas encontradas en Nuzi.
Zarathustra seems to have rejected this Iranian propensity to an ambivalent conception of deity by proclaiming the God whom he calls Ahura Mazda, the Wise Lord, as the only true God, and by identifying him exclusively with <i>Arta</i> ("Righteous Order"). There has been much speculation as to the origin of Ahura Mazda, and some specialists think that the conception was derived by Zarathustra from an Iranian counterpart of the Vedic god Varuna (see below).	Zarathustra parece haber rechazado esta propensión iraní a una concepción ambivalente de la deidad al proclamar al Dios al que llama Ahura Mazda, el Señor Sabio, como el único Dios verdadero, e identificándolo exclusivamente con <i>Arta</i> ("Orden Justo"). Se ha especulado mucho sobre el origen de Ahura Mazda, y algunos especialistas piensan que la concepción fue derivada por Zarathustra de un homólogo iraní del dios védico Varuna (véase más adelante).
	
Whatever the origin of his wise Lord, Zarathustra was concerned to trace the dualistic	Sea cual sea el origen de su sabio Señor, Zarathustra se preocupó de rastrear la naturaleza dualista del

nature of the universe to a supernatural source.

This he does in the *Gathas* by positing two primordial spirits: the *Spenista Mainyu* ("Bounteous Spirit"), and the *Angra Mainyu* ("Evil" or "Destructive Spirit").

These spirits represent the opposing aspects or forces of the universe: light and darkness, life and death, good and evil.

However, despite Zarathustra's emphatic identification of Ahura Mazda with the principle of good order (*Arta*) and his radical condemnation of the *Druj* ("Lie"), some vestige of the earlier ambivalence of deity appears in the *Gathas*.

For Zarathustra regarded Ahura Mazda as the sole cosmic creator, to whom the origin of both light and darkness are attributed (*Yasna*, 14:5.).

This is a segment of the Avesta.

This indication of an earlier tradition, which derived the two contrasting aspects of cosmic phenomena from a single divine source, is significant in view of later developments in the Iranian conception of deity.

universo hasta una fuente sobrenatural.

Esto lo hace en los *Gathas* al plantear dos espíritus primordiales: el *Spenista Mainyu* ("Espíritu Generoso"), y el *Angra Mainyu* ("Espíritu Maligno" o "Espíritu Destructivo").

Estos espíritus representan los aspectos o fuerzas opuestas del universo: luz y oscuridad, vida y muerte, bien y mal.

Sin embargo, a pesar de la enfática identificación de Zarathustra de Ahura Mazda con el principio del buen orden (*Arta*) y su radical condena del *Druj* ("Mentira"), en los *Gathas* aparece algún vestigio de la anterior ambivalencia de la deidad.

En efecto, Zarathustra consideraba a Ahura Mazda como el único creador cósmico, al que se atribuye el origen tanto de la luz como de las tinieblas (*Yasna*, 14:5.).

Este es un segmento del Avesta.

Esta indicación de una tradición anterior, que derivaba los dos aspectos contrastantes de los fenómenos cósmicos de una única fuente divina, es significativa en vista de los desarrollos posteriores en la concepción iraní de la deidad.

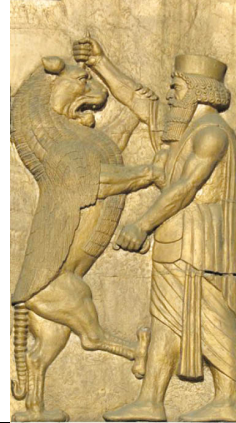


In the classic form of Zoroastrianism, Ahura Mazda, under the name of Ohrmazd, was virtually equated with the *Spenista Mainyu*, and represented the principle of Good; the opposing principle of Evil was called Ahriman.

The equation had the effect of making Good and Evil coeval; and, although Zoroastrian eschatology foretold the ultimate victory of Good (Ohrmazd) over Evil (Ahriman), logically the two principles were equal in status, each having always existed uncreated.

This implicit equality provided no ground for the belief that Good should ultimately triumph over Evil; in fact, their mutual opposition was usually described as eternal.

During the Sassanian period (A.D. 208-651), it would appear that an attempt was made to resolve the metaphysical problem involved in this orthodox form of Zoroastrianism



En la forma clásica del zoroastrismo, Ahura Mazda, bajo el nombre de Ohrmazd, era virtualmente equiparado con el *Spenista Mainyu*, y representaba el principio del Bien; el principio opuesto del Mal era llamado Ahriman.

La ecuación tenía el efecto de hacer que el Bien y el Mal fueran coetáneos; y, aunque la escatología zoroastriana predecía la victoria final del Bien (Ohrmazd) sobre el Mal (Ahriman), lógicamente los dos principios eran iguales en estatus, habiendo existido siempre cada uno de ellos de forma increada.

Esta igualdad implícita no daba pie a la creencia de que el Bien debía triunfar finalmente sobre el Mal; de hecho, su oposición mutua solía describirse como eterna.

Durante el período sasánida (208-651 d.C.), parece que se intentó resolver el problema metafísico que implicaba esta forma ortodoxa de zoroastrismo, representando a Ohrmazd y Ahriman como derivados

by representing Ohrmazd and Ahriman as being both derived from Zurvan (Time) in such a manner as to establish the inferior status of the latter, and thus justify his ultimate elimination. Unfortunately, the true nature of this Zurvanism is fundamentally obscure, owing to the unsatisfactory character of the extant documentation. What seems reasonably certain, on the authority of Eudemus of Rhodes, a disciple of Aristotle, is that the Persians were known to derive "a good god and an evil daemon" from Space (<i>topos</i>) and Time (<i>chronos</i>). In the later <i>Persian Rivayat</i> it is categorically stated: <i>"with the exception of Time, all other things have been created....</i> <i>Then it [Time] created fire and water, and, when these had intermixed, came forth Ohrmazd.</i> <i>Time is both Creator and the Lord of creation which it created"</i> (Spiegel, pp. 161 ff.).	de Zurvan (el Tiempo), de manera que se estableciera el estatus inferior de este último y se justificara así su eliminación definitiva. Por desgracia, la verdadera naturaleza de este zurvanismo es fundamentalmente oscura, debido al carácter insatisfactorio de la documentación existente. Lo que parece razonablemente cierto, con la autoridad de Eudemo de Rodas, un discípulo de Aristóteles, es que los persas eran conocidos por derivar "un dios bueno y un demonio malo" del Espacio (<i>topos</i>) y el Tiempo (<i>chronos</i>). En el posterior <i>Rivayat persa</i> se afirma categóricamente: <i>"a excepción del Tiempo, todas las demás cosas han sido creadas....</i> <i>Luego [el Tiempo] creó el fuego y el agua y, cuando éstos se mezclaron, surgió Ohrmazd.</i> <i>El Tiempo es a la vez Creador y Señor de la creación que creó"</i> (Spiegel, pp. 161 y ss.).
There seems, accordingly, to have been some tradition in Iran of Zurvan as an ambivalent creator-deity, and that this was utilized in Sassanian times by certain thinkers who were dissatisfied with the metaphysical basis of orthodox Zoroastrianism.	En consecuencia, parece haber existido una tradición en Irán de Zurvan como una deidad creadora ambivalente, y que esto fue utilizado en la época sasánida por ciertos pensadores que estaban insatisfechos con la base metafísica del zoroastrismo ortodoxo.

Orthodox reaction to this Zurvanite heresy found expression in the <i>Bundahishn</i>, where Ohrmazd is identified with Time: <i>"Thus it is revealed in the Good Religion.</i> <i>Ohrmazd was on high in omniscience and goodness, for infinite Time he was ever in the Light" (XV, 1 ff.).</i>	La reacción ortodoxa a esta herejía zurvanita encontró su expresión en el <i>Bundahishn</i>, donde se identifica a Ohrmazd con el Tiempo: <i>"Así se revela en la Buena Religión.</i> <i>Ohrmazd estaba en lo alto de la omnisciencia y la bondad, porque el Tiempo infinito estaba siempre en la Luz" (XV, 1 ss.).</i>
There is evidence that the Persians conceived of two forms of Time: Zurvan <i>akarana</i> ("Infinite Time"), and Zurvan <i>daregho-chvadhata</i> ("Time of long Dominion"). With the former Ohrmazd was identified as Infinite Time. Zurvan <i>daregho-chvadhata</i> signified the destructive aspect of Time, which brings decay, old age, and death to all living things. This form of Time was associated with Ahriman, and the conception was incorporated into Mithraism, where it found striking iconographic expression. Many Mithraic sanctuaries contained images of a monstrous being, having a man's body, wings, and a lion's head. Around the monster's body a large serpent is entwined, and upon the nude body the signs of the zodiac are depicted; the monster stands	Hay pruebas de que los persas concebían dos formas de Tiempo: Zurvan <i>akarana</i> ("Tiempo infinito"), y Zurvan <i>daregho-chvadhata</i> ("Tiempo de largo dominio"). Con el primero se identificaba a Ohrmazd como Tiempo Infinito. Zurvan <i>daregho-chvadhata</i> significaba el aspecto destructivo del Tiempo, que trae la decadencia, la vejez y la muerte a todos los seres vivos. Esta forma de Tiempo se asoció con Ahriman, y la concepción se incorporó al mitraísmo, donde encontró una llamativa expresión iconográfica. Muchos santuarios mitraicos contenían imágenes de un ser monstruoso, con cuerpo de humano, alas y cabeza de león. Alrededor del cuerpo del monstruo se enrosca una gran serpiente, y sobre el cuerpo desnudo

upon a sphere and holds a long staff and keys.

The image and its symbols were evidently designed to represent Time that rules and destroys all.

Its presence in Mithraic sanctuaries as an image of Ahriman probably indicates that the temporal sovereignty of Ahriman in this world was recognized in Mithraic theology.

se representan los signos del zodiaco; el monstruo está de pie sobre una esfera y sostiene un largo bastón y llaves.

La imagen y sus símbolos fueron evidentemente diseñados para representar el Tiempo que gobierna y destruye todo.

Su presencia en los santuarios mitraicos como imagen de Ahriman indica probablemente que la soberanía temporal de Ahriman en este mundo era reconocida en la teología mitraica.



The influence of the Iranian dualistic conception of deity was very considerable.

It can be traced in Gnosticism and Manichaeism, in Judaism and the beliefs of the Qumran sectaries, and in Christianity.

This influence was doubtless due to the fact that it helped to explain the origin and nature of Evil, which constitutes a basic problem for all monotheistic faiths.

La influencia de la concepción dualista Iraniana de la deidad fue muy considerable.

Se puede rastrear en el gnosticismo y el maniqueísmo, en el judaísmo y las creencias de los sectarios de Qumrán, y en el cristianismo.

Esta influencia se debió sin duda a que ayudó a explicar el origen y la naturaleza del Mal, que constituye un problema básico para todas las creencias monoteístas.

It has been noted that Iranian dualism was not a logically absolute dualistic interpretation of reality; it looked forward to the ultimate triumph of Ohrmazd over Ahriman.

In this sense it was an ethical eschatology; for it summoned mankind to align itself on the side of Good (Ohrmazd) against Evil (Ahriman), because Ohrmazd would finally win, and Ahriman would be exterminated.

In other words, the Iranian conception of God, which seems in its original form to have reflected the ambivalence of man's experience of reality, became in its Zoroastrian form an expression of his hope that what he identified as the principle of Good would ultimately prevail over that which he evaluated as Evil.

The dualistic *Weltanschauungen* of those other religions and cults, which were influenced by Zoroastrianism, were inspired by a like optimism.



The Greek conception of deity comprises two different

Se ha señalado que el dualismo iraní no era una interpretación dualista lógicamente absoluta de la realidad; esperaba el triunfo final de Ohrmazd sobre Ahriman.

En este sentido, era una escatología ética, ya que llamaba a la humanidad a alinearse en el bando del Bien (Ohrmazd) contra el Mal (Ahriman), porque Ohrmazd ganaría finalmente y Ahriman sería exterminado.

En otras palabras, la concepción iraní de Dios, que en su forma original parece haber reflejado la ambivalencia de la experiencia del ser humano con la realidad, se convirtió en su forma zoroastriana en una expresión de su esperanza de que lo que identificaba como el principio del Bien acabaría prevaleciendo sobre lo que evaluaba como el Mal.

Las *Weltanschauungen* dualistas de aquellas otras religiones y cultos, que fueron influenciados por el Zoroastrismo, se inspiraron en un optimismo similar.



La concepción griega de la deidad comprende dos tradiciones diferentes: la religiosa y la filosófica.

traditions: the religious and the philosophical.

Although the philosophical conception naturally commands the attention of historians of thought, for Greek philosophy has long been regarded as one of the greatest products of Greek culture, it was the idea of deity implicit in religious faith and practice that really reflected the outlook of the Greek people.

Philosophical conceptions of the divine, such as Plato and Aristotle expounded, were destined to have a great influence upon medieval Christian and Muslim theology; but they had little effect upon contemporary Greek life and thought; indeed, most of the philosophers themselves conformed to the prescriptions and usages of the traditional religion.

Aunque la concepción filosófica acapara naturalmente la atención de los historiadores del pensamiento, ya que la filosofía griega ha sido considerada durante mucho tiempo como uno de los mayores productos de la cultura griega, fue la idea de la deidad implícita en la fe y la práctica religiosa la que realmente reflejó la perspectiva del pueblo griego.

Las concepciones filosóficas de lo divino, como las expuestas por Platón y Aristóteles, estaban destinadas a ejercer una gran influencia en la teología medieval cristiana y musulmana; pero tuvieron poco efecto en la vida y el pensamiento griegos contemporáneos; de hecho, la mayoría de los propios filósofos se ajustaron a las prescripciones y usos de la religión tradicional.



The Greek view of deity first finds expression in the <i>Iliad</i> and <i>Odyssey</i> of Homer, and since these epics enjoyed a unique place in the Greek scheme of education, the Homeric view became the established evaluation. According to it, the universe was governed by a hierarchy of gods, presided over by Zeus. The majority of these gods were probably of Indo-European origin, being akin to those of the Aryan invaders of India and Iran. They were brought into Greece by the Hellenic tribes who conquered the Aegean peoples who lived there, and whose religion seems to have been based on the cult of the Great Goddess. The religion that finds expression in the Homeric literature probably represents a fusion of Indo-European and Aegean traditions; but with the former predominating, for Zeus is essentially the Aryan sky-God.	La visión griega de la deidad se expresa por primera vez en la <i>Ilíada</i> y la <i>Odisea</i> de Homero, y como estas epopeyas gozaban de un lugar único en el esquema griego de educación, la visión homérica se convirtió en la evaluación establecida. Según ésta, el universo estaba gobernado por una jerarquía de dioses, presidida por Zeus. La mayoría de estos dioses eran probablemente de origen indoeuropeo, siendo afines a los de los invasores arios de la India e Irán. Fueron introducidos en Grecia por las tribus helénicas que conquistaron a los pueblos egeos que vivían allí, y cuya religión parece haberse basado en el culto a la Gran Diosa. La religión que se expresa en la literatura homérica representa probablemente una fusión de tradiciones indoeuropeas y egeas, pero con predominio de las primeras, ya que Zeus es esencialmente el Dios del cielo ario.
The essence of divinity in Homer is supernatural power, generally associated with the more violent or deadly aspects of cosmic phenomena: Zeus wields thunderbolts; Poseidon is associated with the sea and earthquakes; Apollo's arrows are equated with pestilence.	La esencia de la divinidad en Homero es el poder sobrenatural, generalmente asociado a los aspectos más violentos o mortales de los fenómenos cósmicos: Zeus blande los rayos; Poseidón se asocia con el mar y los terremotos; las flechas de Apolo se equiparan a la peste.

But it is controlled power; a divine government that makes the universe a cosmos, not a chaos. This aspect finds graphic expression in the Homeric poems in anthropomorphic terms, for the Greeks instinctively conceived of their gods as "men writ large."	Pero es un poder controlado; un gobierno divino que hace del universo un cosmos, no un caos. Este aspecto encuentra una expresión gráfica en los poemas homéricos en términos antropomórficos, pues los griegos concebían instintivamente a sus dioses como "seres humanos en grande".
A very significant instance occurs in the <i>Iliad</i> XVI, 431-61, which describes the reaction of Zeus to an incident in the struggle between the Greeks and Trojans. Patroclus, a Greek hero, is fated to kill Sarpedon, the human offspring of one of Zeus's many liaisons with mortal women. The Homeric writer pictures Zeus as earnestly desirous to save his son. He communicates his intention to the goddess Hera, who, in reply, warns him that if he interferes with what is fated, the other gods will follow his example. Zeus sorrowfully recognizes the truth of what she says and allows Sarpedon to go to his fate. The episode reveals that the Greeks believed that there was a proper order (<i>moira</i>) of things that maintained the balance of forces in the universe.	Un caso muy significativo ocurre en la <i>Ilíada</i> XVI, 431-61, que describe la reacción de Zeus ante un incidente en la lucha entre griegos y troyanos. Patroclo, un héroe griego, está destinado a matar a Sarpedón, el vástago humano de uno de los muchos enlaces de Zeus con mujeres mortales. El escritor homérico describe a Zeus como un ferviente deseoso de salvar a su hijo. Comunica su intención a la diosa Hera, quien, en respuesta, le advierte que si interfiere en lo que está predestinado, los demás dioses seguirán su ejemplo. Zeus reconoce con dolor la verdad de lo que dice y permite que Sarpedón siga su destino. El episodio revela que los griegos creían que había un orden adecuado (<i>moira</i>) de las cosas que mantenía el equilibrio de las fuerzas en el universo.

Zeus was the embodiment of this order, as the Egyptian sun-God was of <i>maat</i> and the Iranian Ahura Mazda was of <i>arta</i>. Zeus was omnipotent; but if he acted <i>ὑπέρ μόνον</i> ("beyond what is fated") he would disrupt the order of the universe and induce the other gods (being deifications of power), whom he ruled, to act in like manner, so that chaos would replace cosmos. Greek mythology was very conscious of the forces of chaos in the universe, which it personified under the image of Giants and Titans, whom the Olympian gods had once subdued after a truly titanic struggle.	Zeus era la encarnación de este orden, como el dios-sol egipcio era de <i>maat</i> y el iraní Ahura Mazda era de <i>arta</i>. Zeus era omnipotente; pero si actuaba <i>ὑπέρ μόνον</i> ("más allá de lo predestinado") perturbaría el orden del universo e induciría a los demás dioses (siendo deificaciones del poder), a los que gobernaba, a actuar de igual manera, de modo que el caos sustituiría al cosmos. La mitología griega era muy consciente de las fuerzas del caos en el universo, que personificaba bajo la imagen de Gigantes y Titanes, a los que los dioses del Olimpo habían sometido una vez tras una lucha verdaderamente titánica.
In the Homeric poems Zeus is described as "the father of gods and men." This title did not signify that he was regarded as the Creator of the universe; it connoted his sovereign supremacy. In these poems, also, the classic pattern of the Greek estimate of man's situation vis-a-vis the gods first emerges. The gods, and preeminently Zeus, are represented as being capricious in their dealings with men. This presentation undoubtedly derived from the fact	En los poemas homéricos se describe a Zeus como "el padre de los dioses y de los seres humanos". Este título no significaba que se le considerara el creador del universo, sino que connotaba su supremacía soberana. En estos poemas, además, surge por primera vez el patrón clásico de la estimación griega de la situación del ser humano frente a los dioses. Los dioses, y sobre todo Zeus, son representados como caprichosos en su trato con los humanos. Esta presentación deriva sin duda del hecho de que la concepción

that the Greek conception of deity was inspired by experience of the forces operative in the natural world. The general harmony of cosmic phenomena suggested an orderly divine government; but the irrational variety of human fortune indicated divine caprice. In the <i>Iliad</i> XXIV, 527-33, this impression is illustrated by a vivid imagery: Zeus is portrayed as arbitrarily giving out good and ill fortune to mankind from two urns, set on the floor of Olympus. Generally, the assignments are balanced mixtures of good and ill; but sometimes, without apparent cause, an unfortunate is given only of the bad.	griega de la deidad se inspiró en la experiencia de las fuerzas que operan en el mundo natural. La armonía general de los fenómenos cósmicos sugería un gobierno divino ordenado; pero la variedad irracional de la fortuna humana indicaba el capricho divino. En la <i>Ilíada</i> XXIV, 527-33, esta impresión se ilustra con una vívida imagería: Zeus es representado repartiendo arbitrariamente la buena y la mala fortuna a la humanidad desde dos urnas, colocadas en el suelo del Olimpo. Generalmente, las asignaciones son mezclas equilibradas de bien y mal; pero a veces, sin causa aparente, se da a un desafortunado sólo de lo malo.
Homeric religion allowed no hope that the inequalities of this life would be divinely adjusted after death. In the <i>Odyssey</i> the belief is graphically presented that death irreparably shattered the psychophysical constitution of the individual person, and that only a wraith-like replica, without consciousness, survived to descend into the gloomy depths of Hades, which was ruled over by Pluto and his queen Persephone.	La religión homérica no permitía ninguna esperanza de que las desigualdades de esta vida se ajustaran divinamente después de la muerte. En la <i>Odisea</i> se presenta gráficamente la creencia de que la muerte destruía irremediamente la constitución psicofísica de la persona individual, y que sólo sobrevivía una réplica envolvente, sin conciencia, para descender a las sombrías profundidades del Hades, que

	estaba gobernado por Plutón y su reina Perséfone.
Except for certain minor variations, the Homeric conception of deity formed the main tradition of Greek theology into the age of Greco-Roman culture. It finds expression in poetry and drama; and negatively in sepulchral art, where the sad scenes of farewell make no reference to Zeus and the other gods. Religious iconography, although it produced some superb depictions of deity in the idealized perfection of the human form, portrays only a calm dignity, aloof from human emotions, and remote from concern with the aspirations and fears of mortal beings.	Salvo algunas variaciones menores, la concepción homérica de la deidad constituyó la principal tradición de la teología griega hasta la época de la cultura grecorromana. Se expresa en la poesía y el teatro, y negativamente en el arte sepulcral, donde las tristes escenas de despedida no hacen referencia a Zeus y a los demás dioses. La iconografía religiosa, aunque produjo algunas magníficas representaciones de la deidad en la perfección idealizada de la forma humana, sólo retrata una dignidad tranquila, alejada de las emociones humanas, y alejada de la preocupación por las aspiraciones y los temores de los seres mortales.
It was in Stoicism, which appealed to many as a philosophy of life, that an attempt was made to set forth the traditional view of deity in a carefully articulated scheme that rationally accounted for the universe and man's place in it. As Cicero succinctly defined Stoic theology: "<i>Zeno and the Stoics generally maintain that God is aether, endowed with Mind, by which the universe is ruled</i>" (J. von Arnim, <i>Stoicorum Veterum Fragmenta</i>, I, frag. 154).	Fue en el estoicismo, que atrajo a muchos como filosofía de la vida, donde se intentó exponer la visión tradicional de la deidad en un esquema cuidadosamente articulado que explicara racionalmente el universo y el lugar del ser humano en él. Como Cicerón definió sucintamente la teología estoica: "<i>Zenón y los estoicos sostienen generalmente que Dios es el éter, dotado de Mente, por el que se rige el universo</i>" (J. von Arnim, <i>Stoicorum Veterum Fragmenta</i>, I, frag. 154).

Man could not, therefore, have a personal relation with God; but he was counselled to live "according to Nature," which meant integrating himself with the cosmic process and not aspiring to a destiny outside that process. The Stoics assumed that the cosmic process was rational, being the expression of the divine providence (πρόνοια). The difficulty of preserving this belief, however, against the logic of experience is significantly reflected in the <i>Meditations</i> of Marcus Aurelius, who nobly strove to live according to Stoic precepts: "<i>Either all things come from a single rational source and combine together in a coherent whole (ἐνὶ σώματι) ... or there are only atoms (ἄτομοι), a formless disintegrating mass</i>" (ix, 39). Marcus desired that the former be true; but his reason warned him of the equal probability of the latter.	El ser humano no podía, por tanto, tener una relación personal con Dios; pero se le aconsejaba vivir "según la Naturaleza", lo que significaba integrarse en el proceso cósmico y no aspirar a un destino fuera de ese proceso. Los estoicos suponían que el proceso cósmico era racional, siendo la expresión de la providencia divina (πρόνοια). La dificultad de preservar esta creencia, sin embargo, frente a la lógica de la experiencia se refleja significativamente en las <i>Meditaciones</i> de Marco Aurelio, que se esforzó noblemente por vivir según los preceptos estoicos: "<i>O bien todas las cosas proceden de una única fuente racional y se combinan en un todo coherente (ἐνὶ σώματι)... o bien sólo hay átomos (ἄτομοι), una masa desintegrada sin forma</i>" (ix, 39). Marco deseaba que lo primero fuera cierto; pero su razón le advertía de la misma probabilidad de lo segundo.
That the gods of classical Greece, and the Roman gods who were later identified with them, continued to be worshipped until paganism was suppressed by the Christian emperors in the fourth century was due primarily to their political importance.	El hecho de que los dioses de la Grecia clásica, y los dioses romanos que posteriormente se identificaron con ellos, siguieran siendo adorados hasta que el paganismo fue suprimido por los emperadores cristianos en el siglo IV se debió principalmente a su importancia política.

In the Greek city-states and in Rome the gods represented the divine guardians of social order and prosperity, and all citizens were expected to participate in their public worship as evidence of their integrity and loyalty. The power of this political faith is not to be underestimated: it found, significantly, bitter expression against Christianity in 410, when Rome was sacked by Alaric the Goth, shortly after the abolition of the old Roman gods in favor of Christ.	En las ciudades-estado griegas y en Roma los dioses representaban a los guardianes divinos del orden social y la prosperidad, y se esperaba que todos los ciudadanos participaran en su culto público como prueba de su integridad y lealtad. No hay que subestimar el poder de esta fe política: encontró, significativamente, una amarga expresión contra el cristianismo en el año 410, cuando Roma fue saqueada por Alarico el Godo, poco después de la abolición de los antiguos dioses romanos en favor de Cristo.
The idea of deity in these state-cults did not represent or satisfy the spiritual needs of many people. Hence, they turned to the mystery-religions, which promised their initiates salvation of some kind, usually in the form of rebirth from death. The gods of these mystery-cults were not remote cosmic deities; a <i>mythos</i> usually told how they had died and risen to life again. Osiris provides the classic example, although the original form of the rites associated with him were of a mortuary character as described above.	La idea de la deidad en estos cultos estatales no representaba ni satisfacía las necesidades espirituales de muchas personas. Por ello, se dirigieron a las religiones místicas, que prometían a sus iniciados algún tipo de salvación, normalmente en forma de renacimiento tras la muerte. Los dioses de estos cultos místicos no eran deidades cósmicas remotas; un <i>mito</i> solía contar cómo habían muerto y resucitado. Osiris es el ejemplo clásico, aunque la forma original de los ritos asociados a él era de carácter mortuario, como se ha descrito anteriormente.

Other notable mystery-gods were Attis, Adonis, and Dionysus Zagreus. The significance of the mystery-cults of the Greco-Roman world, in the present context, lies in the attraction of a deity, conceived as having undergone suffering and death and then rising triumphantly to a new eternal life.	Otros dioses místicos notables fueron Atis, Adonis y Dionisio Zagreus. El significado de los cultos místicos del mundo grecorromano, en el contexto actual, radica en la atracción que ejerce una deidad, concebida como si hubiera pasado por el sufrimiento y la muerte para luego resucitar triunfalmente a una nueva vida eterna.
The conception of deity in Greek philosophy, despite the various terminology and imagery used by individual thinkers, expressed a common aim from the time of the first speculations of the Ionian philosophers. This was to define a source of existence in terms of metaphysical attributes considered to connote perfection of being. Thus, Plato saw God as the essence or idea of the Good, eternal, unchanging, and unmoved. To Aristotle, God was essentially the Prime Mover, Himself unmoved, who is the first and the final Cause of all things. Of greater metaphysical complexity was the conception of Plotinus (A.D. 204-70), the founder of Neo-Platonism.	La concepción de la deidad en la filosofía griega, a pesar de la variada terminología e imagería utilizada por los distintos pensadores, expresaba un objetivo común desde la época de las primeras especulaciones de los filósofos jónicos. Se trataba de definir una fuente de existencia en términos de atributos metafísicos que se consideraba que connotaban la perfección del ser. Así, Platón veía a Dios como la esencia o idea del Bien, eterno, inmutable e inmovible. Para Aristóteles, Dios era esencialmente el Primer Mover, Él mismo inmóvil, que es la Causa primera y final de todas las cosas. De mayor complejidad metafísica fue la concepción de Plotino (204-70 d.C.), el fundador del neoplatonismo.

He distinguished a kind of divine trinity. The One, equated with God and the Good, was both transcendent and immanent: "while it is nowhere, nowhere is it not"; the <i>Nous</i> ("Mind" or "Spirit"), being the image of the One; and the Soul, the offspring of the <i>Nous</i>, which is the cosmic creator.	Distinguió una especie de trinidad divina. El Uno, equiparado a Dios y al Bien, era a la vez trascendente e immanente: "mientras no está en ninguna parte, en ninguna parte no está"; el <i>Nous</i> ("Mente" o "Espíritu"), siendo la imagen del Uno; y el Alma, la descendencia del <i>Nous</i>, que es el creador cósmico.
In Greco-Roman society there was a deep concern about religious issues, and many attempts were made to remove the difficulties of the traditional mythology and accommodate the deities of other religions. For example, Plutarch (ca. A.D. 46-120) utilized Plato's idea of <i>daimones</i>, as beings intermediate between gods and men, to effect a reconciliation between polytheism and monotheism; and Sallustius (fl. A.D. 350) distinguished between mundane and supramundane gods. Syncretism was also fashionable; it produced the noble presentation of the Egyptian goddess Isis as the "mistress of all the elements," "queen of the dead," "the principle of all in heaven," "manifested alone and under one form of all the gods and goddesses" (Apuleius, <i>Metamorphoseon</i>, XI, 3 ff.).	En la sociedad grecorromana existía una profunda preocupación por las cuestiones religiosas, y se hicieron muchos intentos por eliminar las dificultades de la mitología tradicional y dar cabida a las deidades de otras religiones. Por ejemplo, Plutarco (hacia el 46-120 d.C.) utilizó la idea de Platón de los <i>daimones</i>, como seres intermedios entre los dioses y los seres humanos, para lograr una reconciliación entre el politeísmo y el monoteísmo; y Salustio (fl. 350 d.C.) distinguió entre dioses mundanos y supramundanos. El sincretismo también estaba de moda; produjo la noble presentación de la diosa egipcia Isis como "señora de todos los elementos", "reina de los muertos", "principio de todo en el cielo", "manifestada sola y bajo una forma de todos los dioses y diosas" (Apuleyo, <i>Metamorfoseon</i>, XI, 3 ss.).
III. CHRISTIANITY	III. CRISTIANIDAD



FIGURE 5. Christ in Majesty. Royal Portal of Chartres Cathedral. THE MANSELL COLLECTION, LONDON	FIGURA 5. Cristo en Majestad. Pórtico Real de la Catedral de Chartres. COLECCIÓN MANSELL, LONDRES
The Christian conception of deity derived from two traditions: Hebrew and Greek. The factors that molded it after the fusion of these traditions, and that gave to it its peculiar distinction, were various, and were related to certain historical situations. An appreciation of these factors is essential for understanding the complex theology in which the Christian doctrine of God was eventually embodied.	La concepción cristiana de la deidad deriva de dos tradiciones: La hebrea y la griega. Los factores que la moldearon tras la fusión de estas tradiciones, y que le dieron su peculiar distinción, fueron varios, y estuvieron relacionados con determinadas situaciones históricas. La apreciación de estos factores es esencial para comprender la compleja teología en la que finalmente se plasmó la doctrina cristiana de Dios.
The original Christian movement, centered on Jesus of Nazareth, was one of a number of Messianic movements that took place in Palestine during the first six decades of the first century (Figure 5). These movements resulted from the reaction of the Jews, who	El movimiento cristiano original, centrado en Jesús de Nazaret, fue uno de los numerosos movimientos mesiánicos que tuvieron lugar en Palestina durante las seis primeras décadas del siglo I (Figura 5). Estos movimientos fueron el resultado de la reacción de los

believed that Israel should be a theocracy, to the imposition of Roman rule in A.D. 6.

So far as the purpose of Jesus can be made out from the problematic evidence of the Gospels, it would appear that he sought to prepare his fellow Jews for the establishment of the Kingdom of God.

This aim was inspired by current Jewish apocalyptic hopes which have already been described.

The achievement of his aim would have involved the abolition of Roman rule.

The execution of Jesus by the Romans was, therefore, the inevitable penalty inflicted by them on one whom they thus adjudged to be guilty of sedition.

After his crucifixion, the disciples of Jesus continued to believe that he was the Messiah, and that he would soon return with supernatural power "to restore the kingdom to Israel" (Acts of the Apostles 1:6).

His death at the hands of the Romans was regarded as a martyrdom for Israel, and it was interpreted in terms of the Suffering Servant of Yahweh, described in Isaiah 53:1 ff.

The background of this belief was Judaism, with its strong monotheistic tradition.

judíos, que creían que Israel debía ser una teocracia, a la imposición del dominio romano en el año 6 d. C.

En la medida en que el propósito de Jesús puede descifrarse a partir de la problemática evidencia de los Evangelios, parece que trató de preparar a sus compañeros judíos para el establecimiento del Reino de Dios.

Este objetivo estaba inspirado en las esperanzas apocalípticas judías actuales que ya se han descrito.

La consecución de su objetivo habría implicado la abolición de la dominación romana.

La ejecución de Jesús por parte de los romanos fue, por lo tanto, la pena inevitable infligida por ellos a alguien a quien consideraron culpable de sedición.

Después de su crucifixión, los discípulos de Jesús siguieron creyendo que era el Mesías y que pronto volvería con un poder sobrenatural "para restaurar el reino en Israel" (Hechos de los Apóstoles 1:6).

Su muerte a manos de los romanos se consideraba un martirio para Israel, y se interpretaba en términos del Siervo Sufriente de Yahvé, descrito en Isaías 53:1 ss.

Hence, although he was recognized as the Messiah, Jesus was regarded as being essentially human in origin and nature.	El trasfondo de esta creencia era el judaísmo, con su fuerte tradición monoteísta. Por ello, aunque se le reconocía como el Mesías, se consideraba que Jesús era esencialmente humano en su origen y naturaleza.
The Apostle Paul was responsible for introducing a fundamentally different evaluation of Jesus and his crucifixion. Paul had not been an original disciple of Jesus; and although he was a Jew, he was of the Diaspora and familiar with Greco-Roman culture. For reasons too complicated to describe here (cf. Brandon [1962], pp. 211-16), Paul believed that God had commissioned him to preach a "gospel" specially designed for the Gentiles, and one which radically differed from the gospel of the original disciples of Jesus. In his gospel Paul presented Jesus as a preexistent, divine being, whom God had sent into the world for the salvation of mankind. Paul envisaged the human race as enslaved by the demonic powers that controlled the planets (Galatians 4:3-4).	El apóstol Pablo se encargó de introducir una valoración fundamentalmente diferente de Jesús y su crucifixión. Pablo no había sido un discípulo original de Jesús; y aunque era judío, era de la diáspora y estaba familiarizado con la cultura grecorromana. Por razones demasiado complicadas para describirlas aquí (cf. Brandon [1962], pp. 211-16), Pablo creía que Dios le había encargado predicar un "evangelio" especialmente diseñado para los gentiles, y que difería radicalmente del evangelio de los discípulos originales de Jesús. En su evangelio, Pablo presentaba a Jesús como un ser divino preexistente, que Dios había enviado al mundo para la salvación de la humanidad. Pablo consideraba que la raza humana estaba esclavizada por los poderes demoníacos que controlaban los planetas (Gálatas 4:3-4).

To rescue its members from their state of perdition, this preexistent "Lord of glory" had been incarnated in the person of the human Jesus. The demonic powers (<i>archontes</i>), not recognizing his true nature, crucified him (1 Corinthians 2:7-8). Their error cost them their dominion over mankind; for they could not hold their divine victim, who rose to life again. Through ritual assimilation to Christ, in his death Paul taught that Christians shared, at baptism, in Christ's resurrection to a new immortal life (Romans 6:3ff.).	Para rescatar a sus miembros de su estado de perdición, este preexistente "Señor de la gloria" se había encarnado en la persona del humano Jesús. Los poderes demoníacos (<i>archontes</i>), al no reconocer su verdadera naturaleza, lo crucificaron (1 Corintios 2:7-8). Su error les costó el dominio sobre la humanidad, pues no pudieron retener a su víctima divina, que resucitó. Pablo enseñó que en el bautismo los cristianos mediante la asimilación ritual a Cristo en su muerte, compartían la resurrección de Cristo a una nueva vida inmortal (Romanos 6:3ss).
Paul, accordingly, presented Jesus Christ as the divine Savior of mankind, who had provided the means of salvation by his incarnation, vicarious death, and resurrection. This interpretation became the established form of Christianity owing to the disappearance of the original Jewish Christian community in the Roman destruction of Jerusalem in A.D. 70. Paul however, had not defined the relationship between God and Christ, but had referred to the latter by various titles, the	Pablo, en consecuencia, presentó a Jesucristo como el Salvador divino de la humanidad, que había proporcionado los medios de salvación mediante su encarnación, muerte vicaria y resurrección. Esta interpretación se convirtió en la forma establecida del cristianismo debido a la desaparición de la comunidad cristiana judía original en la destrucción romana de Jerusalén en el año 70 d.C. Sin embargo, Pablo no había definido la relación entre Dios y Cristo, sino que se había referido a este último con varios títulos, cuyas implicaciones no discutió.

implications of which he did not discuss. A title of frequent use was that of "Son of God," which implied a unique filial relationship.	Un título de uso frecuente era el de "Hijo de Dios", que implicaba una relación filial única.
Christian thinkers soon became aware of the problem involved in the divinization of Christ, if the basic principle of monotheism, which Christianity had inherited from Judaism, were to be maintained. The problem was, in effect, twofold. If Christ were divine in an absolute sense, yet distinct from God, there were thus two gods, and Christianity was a form of ditheism, not monotheism. On the other hand, if the filial relationship were literally interpreted, then God the Father would be the progenitor of God the Son. But the logic of this relationship meant that Christ would not be fully God, since there must have been a time when he "was not" and God the Father alone existed.	Los pensadores cristianos pronto se dieron cuenta del problema que suponía la divinización de Cristo, si se quería mantener el principio básico del monoteísmo, que el cristianismo había heredado del judaísmo. El problema era, en efecto, doble. Si Cristo era divino en un sentido absoluto, pero distinto de Dios, había entonces dos dioses, y el cristianismo era una forma de ditheísmo, no de monoteísmo. Por otra parte, si la relación filial se interpretara literalmente, entonces Dios Padre sería el progenitor de Dios Hijo. Pero la lógica de esta relación significaba que Cristo no sería plenamente Dios, ya que debió haber un tiempo en el que "no existía" y sólo existía Dios Padre.
The problems thus involved in the divinization of Christ led to the great Arian controversy, which convulsed the Church in the fourth century. A solution was found, and imposed by imperial decree, at the Council of Nicaea in 325.	Los problemas que planteaba la divinización de Cristo condujeron a la gran controversia arriana, que convulsionó a la Iglesia en el siglo IV. Se encontró una solución, impuesta por decreto imperial, en el Concilio de Nicea de 325.

Christ was proclaimed as coequal and coeternal with God the Father; and the Greek term *homoousios* ("of like substance") was used to define his relationship to the Father in a manner such as was thought to describe his essential and unqualified divinity, while preserving his distinction as the Son.

In the definition of orthodox belief at Nicaea, brief mention was also made of belief in the Holy Spirit.

This belief stemmed from certain passages in the New Testament which presented the Holy Spirit as a divine entity distinct from the Father and the Son.

In the so-called Constantinopolitan Creed (ca. 381), the belief received official definition, thus making the orthodox conception of the Godhead a Trinity comprising God the Father, God the Son, and God the Holy Spirit.

The doctrine is carefully stated in the Athanasian Creed or the *Quicunque Vult*, which dates between 381 and 428: "*And the Catholic faith is this: That we worship one God in Trinity, Trinity in Unity; neither confounding the Persons: nor dividing the Substance.*"

Se proclamó a Cristo como coigual y coeterno con Dios Padre, y se utilizó el término griego *homoousios* ("de sustancia semejante") para definir su relación con el Padre, de manera que se consideraba que describía su divinidad esencial y no cualificada, al tiempo que conservaba su distinción como Hijo.

En la definición de la creencia ortodoxa en Nicea, también se mencionó brevemente la creencia en el Espíritu Santo.

Esta creencia se derivaba de ciertos pasajes del Nuevo Testamento que presentaban al Espíritu Santo como una entidad divina distinta del Padre y del Hijo.

En el llamado Credo Constantinopolitano (aprox. 381), la creencia recibió una definición oficial, convirtiendo así la concepción ortodoxa de la Divinidad en una Trinidad que comprende a Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo.

La doctrina está cuidadosamente expuesta en el Credo Atanasiano o el *Quicunque Vult*, que data de entre el 381 y el 428: "*Y la fe católica es ésta: Que adoramos a un solo Dios en la Trinidad, a la Trinidad en la Unidad; sin confundir las Personas: ni dividir la Sustancia.*"

This Trinitarian conception of the Deity was essentially the product of Christian soteriology. Paul's interpretation of Christ's death as a divinely planned means to save mankind from spiritual perdition necessitated the deification of Jesus, and hence the problem of his relation to God. The hypostatization of the Holy Spirit, which in many scriptural contexts seems to be an attribute or aspect of God, completed the process. It is to be noted in this connection that since Christianity developed in the world of Greco-Roman culture, its doctrine of God was thought out by men educated in Greek metaphysics, and officially defined in terms drawn from the categories of Greek philosophical thought.	Esta concepción trinitaria de la Deidad fue esencialmente el producto de la soteriología cristiana. La interpretación de Pablo de la muerte de Cristo como un medio divinamente planeado para salvar a la humanidad de la perdición espiritual hizo necesaria la deificación de Jesús, y por tanto el problema de su relación con Dios. La hipostatización del Espíritu Santo, que en muchos contextos escriturales parece ser un atributo o aspecto de Dios, completó el proceso. A este respecto, cabe señalar que, dado que el cristianismo se desarrolló en el mundo de la cultura grecorromana, su doctrina de Dios fue elaborada por seres humanos educados en la metafísica griega, y definida oficialmente en términos extraídos de las categorías del pensamiento filosófico griego.
The establishment of the Trinitarian conception of the Deity as Christian orthodoxy has endured to the present day. During the Middle Ages much effort was devoted to the philosophical justification and statement of the doctrine of God. Most notable was Anselm's ontological argument in his <i>Monologion</i> and Abelard's exposition of the Trinity in the <i>Theologia summi boni</i> (ca. 1120).	El establecimiento de la concepción trinitaria de la Deidad como ortodoxia cristiana ha perdurado hasta nuestros días. Durante la Edad Media se dedicaron muchos esfuerzos a la justificación filosófica y a la exposición de la doctrina de Dios. Lo más notable fue el argumento ontológico de Anselmo en su <i>Monologion</i> y la exposición de la Trinidad de Abelardo en la <i>Theologia summi boni</i> (hacia 1120).

Thomas Aquinas (ca. 1225-74), the most renowned exponent of medieval theology, whose thought was influenced by Aristotle, significantly defined God *inter alia*, as *primum movens immobile* ("First Unmoved Mover"), and *actus purus* ("Pure Act").

But such metaphysical definitions were not understood by ordinary Christians, and the popular idea of God is to be found concretely depicted in medieval iconography.

Thus, in statues and pictures, God the Father was shown as a venerable old man, crowned with a kind of papal tiara: he holds God the Son, represented crucified, while God the Holy Spirit in the form of a dove radiating light, emanates from Him.

But though reference to the Trinity has always been frequent, Christian liturgy, art, and literature attest to a preoccupation with God the Son, whose incarnated form could be more easily visualized and had the greater emotional appeal.

Tomás de Aquino (ca. 1225-74), el más renombrado exponente de la teología medieval, cuyo pensamiento estaba influenciado por Aristóteles, definió significativamente a Dios, entre otras cosas, como *primum movens immobile* ("Primer Motor Inmóvil"), y *actus purus* ("Acto Puro").

Pero estas definiciones metafísicas no fueron comprendidas por los cristianos de a pie, y la idea popular de Dios se encuentra representada concretamente en la iconografía medieval.

Así, en estatuas e imágenes, Dios Padre se mostraba como un venerable anciano, coronado con una especie de tiara papal: sostiene a Dios Hijo, representado crucificado, mientras que Dios Espíritu Santo, en forma de paloma que irradia luz, emana de él.

Pero, aunque la referencia a la Trinidad siempre ha sido frecuente, la liturgia, el arte y la literatura cristianas atestiguan una preocupación por Dios Hijo, cuya forma encarnada podía visualizarse más fácilmente y tenía un mayor atractivo emocional.



The soteriological character of Christianity has also provided an abiding problem for its conception of God.

It finds expression in the basic tension between the doctrine of divine predestination and human free will.

It is significant that the Church has never officially defined how Christ's death is accepted by God as an atonement or propitiation for human sin.

IV. HINDUISM, BUDDHISM, CHINESE RELIGION, AND ISLAM

El carácter soteriológico del cristianismo también ha supuesto un problema permanente para su concepción de Dios.

Se expresa en la tensión básica entre la doctrina de la predestinación divina y el libre albedrío humano.

Es significativo que la Iglesia nunca haya definido oficialmente cómo la muerte de Cristo es aceptada por Dios como expiación o propiciación del pecado humano.

IV. HINDUISMO, BUDISMO, RELIGIÓN CHINA E ISLAM



The Hindu conception of deity combines, or rather comprises, two distinctive traditions, which might be conveniently designated the "popular" and the "philosophic."

The former reaches back to the Indus Valley civilization of the third and second millennium B.C., and to the Aryan tribes that entered the northwestern areas of the continent about 1400 B.C.

The religion of the Indus Valley peoples is known only by archeological data, which is of uncertain significance; but it may be reasonably inferred that several deities were worshipped, and that some may have been prototypes of the later Hindu deities.

The religious beliefs of the Aryans are documented by the

La concepción hindú de la deidad combina, o más bien comprende, dos tradiciones distintivas, que podrían designarse convenientemente como la "popular" y la "filosófica".

La primera se remonta a la civilización del Valle del Indo del tercer y segundo milenio antes de Cristo, y a las tribus arias que entraron en las zonas del noroeste del continente hacia el año 1400 antes de Cristo.

La religión de los pueblos del Valle del Indo sólo se conoce por los datos arqueológicos, cuya importancia es incierta; pero se puede inferir razonablemente que se adoraban varias deidades, y que algunas pueden haber sido prototipos de las posteriores deidades hindúes.

Las creencias religiosas de los arios están documentadas por los

hymns of the <i>Rig-Veda</i>, which are addressed to a variety of divinities. The gods concerned were chiefly deifications of cosmic phenomena. The most prominent is Indra, a storm-God conceived as a victorious warrior-king. Other important gods were Varuna, a sky-god, associated with cosmic order (<i>rta</i>); Agni, the fire-god, identified with the ritual fire that consumed sacrificial victims; Rudra, a terrible god who brought disease; Yama, the death-god and ruler of the underworld. These deities were often of ambivalent character: for example, Rudra not only inflicted suffering, but he also healed.	himnos del <i>Rig-Veda</i>, que se dirigen a una variedad de divinidades. Los dioses en cuestión eran principalmente deificaciones de los fenómenos cósmicos. El más destacado es Indra, un dios-tormenta concebido como un rey guerrero victorioso. Otros dioses importantes eran Varuna, un dios del cielo, asociado con el orden cósmico (<i>rta</i>); Agni, el dios del fuego, identificado con el fuego ritual que consumía a las víctimas de los sacrificios; Rudra, un dios terrible que traía la enfermedad; Yama, el dios de la muerte y gobernante del inframundo. Estas deidades eran a menudo de carácter ambivalente: por ejemplo, Rudra no sólo infligía sufrimiento, sino que también curaba.
How some of the Vedic deities and those of the Indus Valley peoples became the gods of Hinduism presents many problems that are yet unsolved. Of the complex multitude of Hindu gods two are of outstanding importance and distinction, namely, Vishnu and Siva. Each has an ambivalent nature and typifies the creative and destructive aspects of the empirical world.	El modo en que algunas de las deidades védicas y las de los pueblos del Valle del Indo se convirtieron en los dioses del hinduismo presenta muchos problemas aún no resueltos. De la compleja multitud de dioses hindúes, hay dos que destacan por su importancia y distinción, a saber, Vishnu y Siva. Cada uno tiene una naturaleza ambivalente y tipifica los aspectos creativos y destructivos del mundo empírico.

Thus, in the *Bhagavad-Gita*, one of the foundational documents of Hinduism, Vishnu is first revealed, in all the multiplicity and complexity of his being, as the creator and sustainer of the universe.

Then follows another vision.

The god appears as an awful monstrous being, with many mouths set with dreadful fangs, into which all living things pass to their doom.

The terrible deity announces in explanation: "*Know I am Time, that makes the worlds to perish, and come to bring on them destruction*" (*Bhagavad-Gita*, XI:32).

This equation with Time is significant and recalls the Iranian Time-God Zurvan.

The equation relates to the Hindu interpretation of reality: that all existence in the phenomenal world involves an unceasing process of life and death; for Time governs this world and all implicated in it, and its process is cyclic.

However, despite this revelation of the awful aspect of Vishnu, the *Bhagavad-Gita* teaches that the deity was benign to those who worship him with a deep personal devotion (*bhakti*).

Así, en el *Bhagavad-Gita*, uno de los documentos fundacionales del hinduismo, Vishnu se revela primero, en toda la multiplicidad y complejidad de su ser, como el creador y sustentador del universo.

Luego sigue otra visión.

El dios aparece como un horrible ser monstruoso, con muchas bocas provistas de espantosos colmillos, en las que todos los seres vivos pasan a su perdición.

La terrible deidad anuncia en su explicación: "*Sepan que soy el Tiempo, que hace perecer a los mundos y viene a traerles la destrucción*" (*Bhagavad-Gita*, XI:32).

Esta ecuación con el Tiempo es significativa y recuerda al Dios-Tiempo iraní Zurvan.

La ecuación se relaciona con la interpretación hindú de la realidad: que toda la existencia en el mundo fenomenal implica un proceso incesante de vida y muerte; pues el Tiempo gobierna este mundo y todo lo implicado en él, y su proceso es cíclico.

Sin embargo, a pesar de esta revelación del aspecto terrible de Vishnu, el *Bhagavad-Gita* enseña que la deidad es benigna para aquellos que le adoran con una profunda devoción personal (*bhakti*).



Siva, the other great deity of Hinduism who commands the allegiance of millions, similarly represents the creative and destructive aspects of the phenomenal world.

His creative power is symbolized by the *lingam* or phallus.

In iconography he is portrayed as *Nataraja* ("King of Dancers"), who performs the cosmic dance, symbolizing the energy of the universe, perpetually creating, sustaining, and destroying the forms in which it manifests itself.

As Bhairava, the terrible destroyer, Siva is imagined as haunting places of cremation, entwined by serpents and wearing a necklace of skulls.

He is also called Kala-Rudra (all-devouring Time).

By a strange transformation of imagery, the *sakti* or activating energy of Siva, has been hypostatized as a goddess.



Siva, la otra gran deidad del hinduismo que cuenta con la lealtad de millones de personas, también representa los aspectos creativos y destructivos del mundo fenomenal.

Su poder creativo está simbolizado por el *lingam* o falo.

En la iconografía se le representa como *Nataraja* ("Rey de los bailarines"), que ejecuta la danza cósmica, simbolizando la energía del universo, creando, sosteniendo y destruyendo perpetuamente las formas en que se manifiesta.

Como Bhairava, el terrible destructor, Siva es imaginado rondando los lugares de cremación, entrelazado por serpientes y con un collar de calaveras.

También se le llama Kala-Rudra (Tiempo que todo lo devora).

Mediante una extraña transformación de la imagería, la *sakti* o energía activadora de Siva ha sido hipostasiada como una diosa.

This process has resulted in the conception of the goddess Kali, who personifies Time. She is often represented as trampling on the corpse-like body of Siva, from whom she has emanated. Iconographically, she portrays the unceasing cycle of life and death manifest in the natural world.	Este proceso ha dado lugar a la concepción de la diosa Kali, que personifica el Tiempo. A menudo se la representa pisoteando el cuerpo cadavérico de Siva, del que ha emanado. Iconográficamente, representa el ciclo incesante de la vida y la muerte que se manifiesta en el mundo natural.
The philosophical conception of deity, which finds expression in the <i>Upanishads</i>, is difficult to define because it is basically imprecise, being presented in an imagery and terminology that is both subtle and complex. "Brahman" signifies the Ultimate Reality, with which the "Atman" (the "Self") is identified; in turn the self (<i>atman</i>) of the individual person is identical with the transcendent <i>Atmmt</i>. The subtlety of the equation is seen in this passage from the <i>Satapatha Brahmana</i> (X.6.3): "One should venerate Brahman as the True.... One should venerate the Self (<i>atman</i>) who consists of mind ... greater than the sky, greater than space, greater than this earth, greater than all existing things. He is the self of breath (life), he is my own self" (Zaehner [1962], p. 66).	La concepción filosófica de la deidad, que encuentra su expresión en los <i>Upanishads</i>, es difícil de definir porque es básicamente imprecisa, ya que se presenta con una imagería y una terminología a la vez sutiles y complejas. "Brahman" significa la Realidad Última, con la que se identifica el "Atman" (el "Yo"); a su vez el yo (<i>atman</i>) de la persona individual es idéntico al <i>Atmmt</i> trascendente. La sutileza de la ecuación se ve en este pasaje del <i>Satapatha Brahmana</i> (X.6.3) "Uno debe venerar a Brahman como el Verdadero.... Se debe venerar al Ser (<i>atman</i>) que consiste en la mente... más grande que el cielo, más grande que el espacio, más grande que esta tierra, más grande que todas las cosas existentes. Él es el yo del aliento (la vida), él es mi propio yo" (Zaehner [1962], p. 66).

From the concept of Brahman, the idea of a personal creator-God Brahma was derived, and an attempt was made to relate the other two great deities of Hinduism, Siva and Vishnu, in a *Trimurti* or "One God in three forms": Brahma (the creator), Vishnu (the preserver), and Siva (the destroyer).

However, the conception has never established itself in popular Hinduism.

Del concepto de Brahman se derivó la idea de un Dios creador personal, Brahma, y se intentó relacionar a las otras dos grandes deidades del hinduismo, Siva y Vishnu, en una *Trimurti* o "Un Dios en tres formas": Brahma (el creador), Vishnu (el preservador) y Siva (el destructor).

Sin embargo, esta concepción nunca se ha establecido en el hinduismo popular.



Buddhism has often been described as atheistic.

Such an evaluation, without further qualification, is misleading, since it is generally based upon some tacit assumption of what constitutes deity.

So far as the original and essential nature of Buddhism can be determined, it may be said that it was not concerned with the idea of God as the Creator of the universe.

The Buddha sought to emancipate people from regarding

El budismo ha sido descrito a menudo como ateo.

Tal evaluación, sin más calificación, es engañosa, ya que generalmente se basa en alguna suposición tácita de lo que constituye la deidad.

Hasta donde puede determinarse la naturaleza original y esencial del budismo, puede decirse que no se ocupaba de la idea de Dios como creador del universo.

Buda trató de emancipar a las personas de considerar este

this world as reality and involving themselves in it.

However, since the Buddhist concept of Nirvana is described as Truth, Reality, the Good, and by such adjectives as the "unbecome," "deathless," "unchanging," it may reasonably be regarded as constituting the essence of deity.

In its popular forms, Buddhism is theistic in two ways.

Thus, many of the gods of Hinduism have been recognized as superhuman entities; though, like mankind, they are held to be subject to decay and death and the laws of *samsara* ("rebirth") and *karma*.

But more important has been the deification of the Buddha himself.

His image in temples is treated as a holy object and is the focus of worship.

And what are conceived to have been, or will be, other forms of the Buddha-nature such as *Adibuddha* and *Amitabha (Amida)*, and Bodhisattvas such as Avalokitesvara, have also been deified and worshipped.

In this latter Buddhist conception of deity, however, the operative factor is soteriological significance; little concern is shown

mundo como la realidad y de implicarse en él.

Sin embargo, dado que el concepto budista de Nirvana se describe como la Verdad, la Realidad, el Bien, y con adjetivos como "inmortal", "sin muerte", "inmutable", puede considerarse razonablemente que constituye la esencia de la deidad.

En sus formas populares, el budismo es teísta en dos sentidos.

Así, muchos de los dioses del hinduismo han sido reconocidos como entidades sobrehumanas; aunque, al igual que la humanidad, se considera que están sujetos a la decadencia y la muerte y a las leyes del *samsara* ("renacimiento") y el *karma*.

Pero lo más importante ha sido la deificación del propio Buda.

Su imagen en los templos es tratada como un objeto sagrado y es el centro del culto.

Y también se han deificado y venerado lo que se considera que han sido o serán otras formas de la naturaleza de Buda, como *Adibuddha* y *Amitabha (Amida)*, y Bodhisattvas como Avalokitesvara.

Sin embargo, en esta última concepción budista de la deidad, el factor operativo es el significado soteriológico; se muestra poca

about the cosmological or metaphysical attributes that characterize the conceptions of other religions.

preocupación por los atributos cosmológicos o metafísicos que caracterizan las concepciones de otras religiones.



In China, about 1000 B.C., the kings of the Chou dynasty effected a religious change which had a long-lasting influence.

Seeking to avoid the worship of *Ti*, the divine founder-ancestor of the Shang dynasty which they had supplanted, they called this ancient deity *Shang Ti*, i.e., the *Ti* above, or the supreme *Ti*, and equated it with *T'ien*, the deification of Heaven.

This new deity was presented as the supreme God, who was concerned with the prosperity and well-being of the Chinese people.

To this end it was conceived as demanding good government,

En China, hacia el año 1000 a.C., los reyes de la dinastía Chou efectuaron un cambio religioso que tuvo una influencia duradera.

Tratando de evitar el culto a *Ti*, el divino fundador-antecesor de la dinastía Shang a la que habían suplantado, llamaron a esta antigua deidad *Shang Ti*, es decir, el *Ti* de arriba, o el *Ti* supremo, y la equipararon con *T'ien*, la deificación del Cielo.

Esta nueva deidad fue presentada como el Dios supremo, que se preocupaba por la prosperidad y el bienestar del pueblo chino.

Para ello, se le concebía exigiendo un buen gobierno y

and ready to remove rulers who failed to provide this-as it had removed the Shang dynasty.

The worship of *Shang Ti* became the state-cult, with the emperor as its charismatic high priest, he being the Son of Heaven.

The supreme act of national worship was the annual sacrifice to *Shang Ti*, at the time of the winter solstice, offered by the emperor at the Altar of Heaven in Pekin.

Although thus the god of the official cult, this deification of Heaven could be the object of personal devotion, as the teaching of the great philosopher Mo-tzu (fl. 400 B.C.) shows.

Mo-tzu also spoke of the "way" (*Tao*) of Heaven as a kind of divine providential ordering of the world.

The term *Tao* was also used by the early Taoists to describe the eternal principle of being, underlying and sustaining the universe.

According to the important *Tao-te-ching*, the *Tao* is "formless yet complete," it preexisted heaven and earth, it is "as the mother of all beneath heaven," and the sage seeks to be in perfect harmony with it.

dispuesto a destituir a los gobernantes que no lo consiguieran, como había hecho con la dinastía Shang.

El culto a *Shang Ti* se convirtió en el culto estatal, con el emperador como su carismático sumo sacerdote, siendo él el Hijo del Cielo.

El acto supremo del culto nacional era el sacrificio anual a *Shang Ti*, en la época del solsticio de invierno, ofrecido por el emperador en el Altar del Cielo en Pekín.

Aunque era el dios del culto oficial, esta deificación del Cielo podía ser objeto de devoción personal, como muestra la enseñanza del gran filósofo Mo-tzu (fl. 400 a.C.).

Mo-tzu también hablaba del "camino" (*Tao*) del Cielo como una especie de ordenamiento divino providencial del mundo.

El término *Tao* también fue utilizado por los primeros taoístas para describir el principio eterno del ser, que subyace y sostiene el universo.

Según el importante *Tao-te-ching*, el *Tao* es "informe pero completo", preexiste al cielo y a la tierra, es "como la madre de todo lo que hay bajo el cielo", y el sabio busca estar en perfecta armonía con él.

This naturalism, which characterized ancient Chinese thought, also found expression in the concepts of Yin and Yang, regarded as alternating principles manifest in every aspect of life.

The tendency to monism or dualism did not, however, rule out recognition of lesser forms of deity; and Chinese religion included both ancestor worship and belief in a multitudinous variety of minor gods and spirits.

Este naturalismo, que caracterizaba el antiguo pensamiento chino, también encontró su expresión en los conceptos del Yin y el Yang, considerados como principios alternativos que se manifiestan en todos los aspectos de la vida.

La tendencia al monismo o al dualismo no excluía, sin embargo, el reconocimiento de formas menores de deidad; y la religión china incluía tanto el culto a los ancestros como la creencia en una multitudinaria variedad de dioses y espíritus menores.



The Arabic word *Allah* is a shortened form of *alilah* ("The God"), and it expresses the quintessence of the Muslim conception of God.

Supreme emphasis is laid in the Koran on the unique unity of Allah, often with reference to the Christian deification of Jesus and Mary.

Muhammad thus proclaims his deity: "*Allah-there is no god but He, the Living, the Self-subsistent....*"

La palabra árabe *Alá* es una forma abreviada de *alilah* ("El Dios"), y expresa la quintaesencia de la concepción musulmana de Dios.

En el Corán se hace hincapié en la unidad única de Alá, a menudo en referencia a la deificación cristiana de Jesús y María.

Mahoma proclama así su deidad: "*Alá-no hay más dios que Él, el Viviente, el que se sostiene por sí*"

He is the High, the Mighty One" (Sūrah 2:256).

Elsewhere in the Koran, Allah is presented as the Creator, and the implacable Judge of mankind at the end of the world.

In stressing the omnipotence and omniscience of Allah, Muhammad found himself involved in the inevitable problems of divine predestination and human free will with which Jewish and Christian theologians have wrestled.

Inconsistently he represents Allah as predestinating men severally to salvation or damnation, while he also describes him as "the Compassionate One, the Merciful."

Much of this inconsistency probably stemmed from his own spiritual experience, and because he was by nature a prophet, not a thinker.

In subsequent Muslim thought the conception of Allah was greatly developed.

The traditional ninety-nine names of Allah constituted a widely diversified list of qualities attributed to him, and attempts were made to explain away the anthropomorphic ideas and terminology used in the Koran.

mismo.... Él es el Alto, el Poderoso" (Sūrah 2:256).

En otras partes del Corán, Alá es presentado como el Creador y el Juez implacable de la humanidad en el fin del mundo.

Al subrayar la omnipotencia y la omnisciencia de Alá, Mahoma se vio envuelto en los inevitables problemas de la predestinación divina y el libre albedrío humano con los que han luchado los teólogos judíos y cristianos.

De forma incoherente, representa a Alá como predestinador de los seres humanos a la salvación o a la condenación, mientras que también lo describe como "el Compasivo, el Misericordioso".

Gran parte de esta incoherencia se debe probablemente a su propia experiencia espiritual y a que era por naturaleza un profeta, no un pensador.

En el pensamiento musulmán posterior, la concepción de Alá se desarrolló mucho.

Los tradicionales noventa y nueve nombres de Alá constituyeron una lista muy diversificada de cualidades que se le atribuían, y se intentó explicar las ideas antropomórficas y la terminología utilizada en el Corán.

But despite such sophistications, the Muslim conception of Allah has remained fundamentally that which Muhammad proclaimed, under the impulse of his own peculiar inspiration, and in reaction to the crude polytheism of his fellow-Arabs and his contacts with Judaism and with Christianity.	Pero a pesar de estas sofisticaciones, la concepción musulmana de Alá ha seguido siendo fundamentalmente la que proclamó Mahoma, bajo el impulso de su propia inspiración peculiar y como reacción al burdo politeísmo de sus compatriotas árabes y a sus contactos con el judaísmo y el cristianismo.
It may be observed, in concluding this survey, that in a subtle but very significant way which has not yet been properly investigated, the idea of deity reflects the character of the people or culture that has produced it. Whereas certain attributes such as power, immortality, and eternity, represent commonly held notions of what constitutes divinity, the forms in which deities have been conceived are curiously varied. It will suffice, for illustration, to mention only the depiction of deity in ancient Egypt, in Hinduism, and in Christianity.	Para concluir este estudio, se puede observar que, de una manera sutil pero muy significativa que aún no se ha investigado adecuadamente, la idea de deidad refleja el carácter del pueblo o la cultura que la ha producido. Mientras que ciertos atributos, como el poder, la inmortalidad y la eternidad, representan las nociones comunes de lo que constituye la divinidad, las formas en que se han concebido las deidades son curiosamente variadas. A modo de ejemplo, basta con mencionar la representación de la deidad en el antiguo Egipto, en el hinduismo y en el cristianismo.
BIBLIOGRAPHY	BIBLIOGRAFÍA
GENERAL: S. C. F. Brandon, <i>Man and his Destiny in the Great Religions</i> (Manchester, 1962); S. C. F. Brandon, <i>Creation Legends of the Ancient Near East</i> (London, 1963);	GENERAL: S. C. F. Brandon, <i>El ser humano y su destino en las grandes religiones</i> (Manchester, 1962); S. C. F. Brandon, <i>Leyendas de la Creación del Antiguo Oriente Próximo</i> (Londres, 1963);

S. C. F. Brandon, <i>History, Time and Deity</i> (Manchester and New York, 1965); S. C. F. Brandon, <i>The Judgment of the Dead</i> (New York and London, 1968); S. C. F. Brandon, <i>Religion in Ancient History</i> (New York, 1970); S. C. F. Brandon, editor, <i>Dictionary of Comparative Religion</i> (London and New York, 1970). <i>Encyclopedia of Religion and Ethics</i>, ed. J. Hastings, 12 vols. (Edinburgh and New York, 1913), 6, 243-306. <i>Die Religion in Geschichte und Gegenwart</i> (Tübingen, 1958), 11, 1701-25. C. J. Cadd, <i>Ideas of Divine Rule in the Ancient East</i> (London, 1948). E. O. James, <i>The Concept of Deity</i> (London, 1950); E. O. James, <i>The Worship of the Sky God</i> (London, 1963). R. Pettazzoni, <i>The All-Knowing God</i> (London, 1956). G. van der Leeuw, <i>La religion dans son essence et ses manifestations</i> (Paris, 1948).	S. C. F. Brandon, <i>Historia, Tiempo y Deidad</i> (Manchester y Nueva York, 1965); S. C. F. Brandon, <i>El Juicio de los Muertos</i> (Nueva York y Londres, 1968); S. C. F. Brandon, <i>La Religión en la Historia Antigua</i> (Nueva York, 1970); S. C. F. Brandon, editor, <i>Diccionario de Las Religiones Comparadas</i> (Londres y Nueva York, 1970). <i>La Enciclopedia de Religión y Ética</i>, ed. J. Hastings, 12 vols. (Edimburgo y Nueva York, 1913), 6, 243-306. <i>La Religión en la Historia y en la Edad Media</i> (Tübingen, 1958), 11, 1701-25. C. J. Cadd, <i>Las ideas del gobierno divino en el Antiguo Oriente</i> (Londres, 1948). E. O. James, <i>El concepto de Deidad</i> (Londres, 1950); E. O. James, <i>La Adoración del Dios del Cielo</i> (Londres, 1963). R. Pettazzoni, <i>El Dios omnisciente</i> (Londres, 1956). G. van der Leeuw, <i>La religión en su esencia y sus manifestaciones</i> (París, 1948).
PREHISTORY: H. Breuil and R. Lantier, <i>Les homes de la Pierre Ancienne</i> (Paris, 1951).	PREHISTORIA: H. Breuil and R. Lantier, <i>Los hombres de la Edad de Piedra</i> (París, 1951).

J. Maringer, <i>The Gods of Prehistoric Man</i> (London and New York, 1960). P. J. Ucko and A. Rosenfeld, <i>Palaeolithic Cave art</i> (London and New York, 1967).	J. Maringer, <i>Los Dioses del ser humano prehistórico</i> (Londres y Nueva York, 1960). P. J. Ucko y A. Rosenfeld, <i>El arte rupestre paleolítico</i> (Londres y Nueva York, 1967).
EGYPT: H. Bonnet, <i>Reallexikon der ägyptischen Religions-geschichte</i> (Berlin, 1952). J. G. Griffiths, <i>The Origins of Osiris</i>. (Berlin, 1966). H. Kees, <i>Der Götterglaube im alten Aegypten</i>, 2nd ed. (Berlin, 1956). S. A. B. Mercer, <i>The Religion of Ancient Egypt</i> (London, 1949).	EGIPTO: H. Bonnet, <i>Diccionario real de historia religiosa egipcia</i> (Berlín, 1952). J. G. Griffiths, <i>Los orígenes de Osiris</i>. (Berlín, 1966). H. Kees, <i>La Creencia en Dios en el Egipto Antiguo</i>, 2ª ed. (Berlín, 1956). S. A. B. Mercer, <i>La Religión del Antiguo Egipto</i> (Londres, 1949).
MESOPOTAMIA: M. David, <i>Les Dieux et le destin en Babylonie</i> (Paris, 1949). E. Dhorme, <i>Les religions de Babylonie et d'Assyrie</i> (Paris, 1945). S. N. Kramer, <i>Sumerian Mythology</i> (Philadelphia, 1944).	MESOPOTAMIA: M. David, <i>Los dioses y el destino en Babilonia</i> (París, 1949). E. Dhorme, <i>Las religiones de Babilonia y de Asiria</i> (París, 1945). S. N. Kramer, <i>Mitología sumeria</i> (Filadelfia, 1944).
ISRAEL: W. F. Albright, <i>Yahweh and tire Gods of Canaan</i> (London, 1968). A. Lods, <i>Israël: des origines au milieu du VIIIe siecle</i> (Paris, 1932); A. Lods, <i>Les prophètes d'Israël et les débuts du Judaïsme</i> (París, 1935). G. F. Moore, <i>Judaism...</i>, 2 vols. (Cambridge, Mass., 1927). S. Mowinckel, <i>He That Cometh</i> (Oxford, 1956).	ISRAEL: W. F. Albright, <i>Yahvé y los dioses de Canaán</i> (Londres, 1968). A. Lods, <i>Israel: desde los orígenes hasta el siglo VIII</i> (París, 1932); A. Lods, <i>Los profetas de Israel y los inicios del judaísmo</i> (París, 1935). G. F. Moore, <i>El Judaísmo...</i>, 2 vols. (Cambridge, Mass., 1927). S. Mowinckel, <i>El que viene</i> (Oxford, 1956).

W. O. E. Oesterley and T. H. Robinson, <i>Hebrew Religion</i> (London, 1930). J. Pedersen, <i>Israel</i>, Vols. 3 and 4 (London and Copenhagen, 1940). H. H. Howley, <i>The Faith of Israel</i> (London, 1956). H. Wildeberger, <i>Jahwes Eigentumsvolk</i> (Zurich, 1960).	W. O. E. Oesterley y T. H. Robinson, <i>Religión Hebrea</i> (Londres, 1930). J. Pedersen, <i>Israel</i>, Vols. 3 y 4 (Londres y Copenhagen, 1940). H. H. Howley, <i>La Fe de Israel</i> (Londres, 1956). H. Wildeberger, <i>El Pueblo Propiedad de Yahvé</i> (Zúrich, 1960).
IRAN: J. Duchesne-Guillemin, <i>Zoroastre</i> (París, 1948). C. Dumézil, <i>Les dieux des Indo-Européens</i> (París, 1952). F. Spiegel, <i>Die Traditionelle Literatur der Parsen</i> (Vienna, 1860). C. Widengren, <i>Hoch gottglauben im alten Iran</i> (Lund, 1938). R. C. Zaehner, <i>Zurvan: A Zoroastrian Dilemma</i> (Oxford, 1955); R. C. Zaehner, <i>The Dawn and Twilight of Zoroastrianism</i> (London, 1961).	IRÁN: J. Duchesne-Guillemin, <i>Zoroastro</i> (París, 1948). C. Dumézil, <i>Los dioses de los indoeuropeos</i> (París, 1952). F. Spiegel, <i>La literatura tradicional de los Persas</i> (Viena, 1860). C. Widengren, <i>La Creencia en el Dios Supremo en Irán Antiguo</i> (Lund, 1938). R. C. Zaehner, <i>Zurvan: Un dilema zoroastriano</i> (Oxford, 1955); R. C. Zaehner, <i>La Aurora y el Crepúsculo del Zoroastrismo</i> (Londres, 1961).
GREECE AND ROME: L. A. Campbell, <i>Mithraic Iconography and Ideology</i> (Leiden, 1968). Franz Cumont, <i>Les religions orientales dans le paganisme romain</i> (Paris, 1929). W. K. C. Guthrie, <i>The Greeks and their Gods</i> (London, 1950).	GRECIA Y ROMA: L. A. Campbell, <i>Inconografía e ideología mitraicas</i> (Leiden, 1968). Franz Cumont, <i>Las religiones orientales en el paganismo romano</i> (París, 1929). W. K. C. Guthrie, <i>Los griegos y sus dioses</i> (Londres, 1950).

W. Jaeger, <i>The Theology of the Early Greek Philosophers</i> (Oxford, 1948). M. P. Nilsson, <i>Geschichte der griechischen Religion</i>, 2 vols. (Munich, 1950; 1955).	W. Jaeger, <i>La Teología de los primeros filósofos griegos</i> (Oxford, 1948). M. P. Nilsson, <i>Historia de la religión griega</i>, 2 vols. (Munich, 1950; 1955).
CHRISTIANITY: S. C. F. Brandon, <i>Jesus and the Zealots</i> (New York, 1968) E. Bréhier, <i>La philosophie du Moyen Age</i> (Paris, 1949). F. C. Copleston, <i>Aquinas</i> (Harmondsworth, 1955). A. Grillmeier, <i>Christ in Christian Tradition</i> (London, 1965). A. Harnack, <i>History of Dogma</i>, 7 vols. (London, 1894-99; reprint New York, 1961). M. Werner, <i>Die Entstehung des christlichen Dogmas</i> (Bern and Tübingen, 1957).	CRISTIANIDAD: S. C. F. Brandon, <i>Jesús y los zelotes</i> (Nueva York, 1968) E. Bréhier, <i>La filosofía de la Edad Media</i> (París, 1949). F. C. Copleston, <i>Aquino</i> (Harmondsworth, 1955). A. Grillmeier, <i>Cristo en la tradición cristiana</i> (Londres, 1965). A. Harnack, <i>Historia del dogma</i>, 7 vols. (Londres, 1894-99; reimpression Nueva York, 1961). M. Werner, <i>La formación de los dogmas cristianos</i> (Berna y Tubinga, 1957).
HINDUISM AND BUDDHISM: E. Conze, <i>Buddhism</i> (Oxford, 1957). S. A. Dasgupta, <i>A History of Indian Philosophy</i>, Vol. I (Cambridge, 1922), Vol. II (Cambridge, 1932). C. Eliot, <i>Hinduism and Buddhism</i>, 3 vols. (London, 1954). J. Gonda, <i>Die Religionen Indiens</i>, Vol. I (Stüttgart, 1960). E. J. Thomas, <i>The History of Buddhist Thought</i> (London, 1949). R. C. Zaehner, <i>Hinduism</i> (London, 1962).	HINDUISMO Y BUDISMO: E. Conze, <i>El Budismo</i> (Oxford, 1957). S. A. Dasgupta, <i>Una Historia de la Filosofía India</i>, Vol. I (Cambridge, 1922), Vol. II (Cambridge, 1932). C. Eliot, <i>Hinduismo y Budismo</i>, 3 vols. (Londres, 1954). J. Gonda, <i>Las Religiones de la India</i>, Vol. I (Stüttgart, 1960). E. J. Thomas, <i>La Historia del Pensamiento Budista</i> (Londres, 1949). R. C. Zaehner, <i>El Hinduismo</i> (Londres, 1962).

CHINA: Fung Yu-Lan, <i>A History of Chinese Philosophy</i>, Vol. I (London, 1937). M. Granet, <i>La pensée chinoise</i> (Paris, 1950). M. Granet, <i>La religion des Chinois</i> (Paris, 1951). D. H. Smith, <i>Chinese Religions</i> (London, 1968).	CHINA: Fung Yu-Lan, <i>Una Historia de la Filosofía China</i>, Vol. I (Londres, 1937). M. Granet, <i>El pensamiento chino</i> (París, 1950). M. Granet, <i>La religión de los chinos</i> (París, 1951). D. H. Smith, <i>Las Religiones Chinas</i> (Londres, 1968).
ISLAM: M. Gaudefroy-Demonbynes, <i>Mahomed</i> (Paris, 1957). D. B. MacDonald, <i>The Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory</i> (London, 1903). A. J. Wensinck, <i>The Muslim Creed</i> (Cambridge, 1932).	ISLAM: M. Gaudefroy-Demonbynes, <i>Mahoma</i> (París, 1957). D. B. MacDonald, <i>El desarrollo de la teología, la jurisprudencia y la teoría constitucional musulmanas</i> (Londres, 1903). A. J. Wensinck, <i>El Credo Musulmán</i> (Cambridge, 1932).
S. G. F. BRANDON	S. G. F. BRANDON
[See also: Buddhism; Christianity in History; Cycles; Determinism in Theology; Dualism; Gnosticism; Hierarchy; Islamic Conception; Neo-Platonism; Religion, Ritual in.]	[Véase también: Budismo; Cristianismo en la historia; Ciclos; Determinismo en teología; Dualismo; Gnosticismo; Jerarquía; Concepción islámica; Neoplatonismo; Religión, Ritual en].

IDEA OF GOD, 1400-1800	LA IDEA DE DIOS, 1400-1800
WE WILL now take a conspectus of the period 1400-1800 since these centuries not only mark the formation of the modern mind but also the time of emergence for modern conceptions of God.	A continuación, haremos un resumen del período 1400-1800, ya que estos siglos no sólo marcan la formación de la mente moderna, sino también el momento de la aparición de las concepciones modernas de Dios.

The early stirrings are described in the first three sections: (1) God in the Mathematical Analogy, (2) The Renaissance Spectrum on God, and (3) The God of Reformers and Skeptics. Then the concluding three sections analyze the fully matured positions: (4) God as a Function in Rationalist Systems, (5) God Neutralized by British Empiricism, and (6) God in the Crucible of the Enlightenment and Kant.	Los primeros movimientos se describen en las tres primeras secciones: (1) Dios en la analogía matemática, (2) El espectro renacentista sobre Dios, y (3) El Dios de los reformistas y los escépticos. A continuación, las tres secciones finales analizan las posiciones plenamente maduras: (4) Dios como función en los sistemas racionalistas, (5) Dios neutralizado por el empirismo británico, y (6) Dios en el crisol de la Ilustración y Kant.
<i>I. God in the Mathematical Analogy.</i>	<i>I. Dios en la analogía matemática.</i>
	
Cardinal Nicholas Cusanus (also "of Cusa") in the fifteenth century already presages, by his treatment of God, that fresh formulations are underway. For he seeks guidance from the mathematical model of cognition and its method of limits rather than from played-out metaphysical arguments, mounted	El cardenal Nicolás Cusanus (también "de Cusa") en el siglo XV ya presagia, por su tratamiento de Dios, que están en marcha nuevas formulaciones. Pues busca orientación en el modelo matemático del conocimiento y en su método de límites, más que en los argumentos metafísicos de siempre, montados

around causal demonstration and theories of essence as related to existence. Although accepting several sources for our meaning of God - faith, mystical experience, reflection on the universe- he does not regard their claim to knowledge as indisputable but seeks to justify that meaning by allying it with the mathematical way of knowing.	en torno a la demostración causal y a las teorías de la esencia en relación con la existencia. Aunque acepta varias fuentes para nuestro significado de Dios -la fe, la experiencia mística, la reflexión sobre el universo-, no considera que su pretensión de conocimiento sea indiscutible, sino que trata de justificar ese significado relacionándolo con el modo matemático de conocer.
Five aspects of mathematical thinking furnish a symbolic basis for learning how the human mind approaches God. (1) It starts somehow with aspects of the perceivable world. For all his stress on the interiority of our path to God, Cusanus requires that this journey begin humbly with a pondering of everyday experience. (2) Mathematics induces the mind to withdraw somewhat from physical immediacy into the sphere of reflective meanings, thus preparing for our further move toward God's invisible reality. (3) In epistemological terms, we get reoriented from the uncertainties of sense perception to the clear and certain concepts and theorems in mathematics. Although not reducing God's reality to a	Cinco aspectos del pensamiento matemático proporcionan una base simbólica para aprender cómo la mente humana se acerca a Dios. (1) Comienza de alguna manera con aspectos del mundo perceptible. A pesar de su énfasis en la interioridad de nuestro camino hacia Dios, Cusanus requiere que este viaje comience humildemente con una ponderación de la experiencia cotidiana. (2) Las matemáticas inducen a la mente a retirarse un poco de la inmediatez física a la esfera de los significados reflexivos, preparando así nuestro posterior movimiento hacia la realidad invisible de Dios. (3) En términos epistemológicos, nos reorientamos desde las incertidumbres de la percepción sensorial hacia los conceptos y teoremas claros y seguros de las matemáticas. Aunque

mathematically proportionate expression, Cusanus does seek to render the theory of God more determinate and patterned. (4) His chosen model for reforming the approach to God comes from the mathematical way of dealing with infinities, such as the geometrical study of the infinite line and of the parabolic curve's approach to its limit. Reflecting upon this analogy, Cusanus suggests five distinctive names of God which will reconstitute the entire tradition of the naming of God. The linguistic sensitivity underlying his theological reform stands forth in this declaration of purpose: "<i>I will endeavor, by the power of language, to lead you to God in the simplest and truest way I know</i>" (<i>De sapientia</i> [1450], 2).	no reduzca la realidad de Dios a una expresión matemáticamente proporcionada, Cusanus intenta hacer que la teoría de Dios sea más determinada y pautada. (4) El modelo que elige para reformar la aproximación a Dios proviene del modo matemático de tratar los infinitos, como el estudio geométrico de la línea infinita y de la aproximación de la curva parabólica a su límite. Reflexionando sobre esta analogía, Cusano propone cinco nombres distintivos de Dios que reconstituirán toda la tradición de la denominación de Dios. La sensibilidad lingüística que subyace a su reforma teológica se manifiesta en esta declaración de intenciones: "<i>Me esforzaré, por el poder del lenguaje, en llevarlos a Dios del modo más sencillo y verdadero que conozco</i>" (<i>De sapientia</i> [1450], 2).
First, we can call God <i>the absolute maximum</i>. He is infinitely simple and actual unity, which totally includes the being of all things and is formatively active within them all. To appreciate the sense of Cusanus' next and most famous name -God as <i>coincidentia oppositorum</i>, or the reconciling unity of all opposites- we must	En primer lugar, podemos llamar a Dios <i>el máximo absoluto</i>. Él es la unidad infinitamente simple y actual, que incluye totalmente el ser de todas las cosas y es formativamente activa dentro de todas ellas. Para apreciar el sentido del siguiente y más famoso nombre de Cusano -Dios como <i>coincidentia oppositorum</i>, o la unidad reconciliadora de todos los

conceive of God's relationship to the many different entities in the universe as one of active containment and generation, analogous to the manner in which the infinite line contains and generates the determinate lines, triangles, circles, and other geometrical figures. God also surpasses all things, since he includes them without their finitude, restrictive otherness, and oppositions.	opuestos- debemos concebir la relación de Dios con las muchas entidades diferentes del universo como una relación de inclusión y generación activa, análoga a la manera en que la línea infinita contiene y genera las líneas determinadas, los triángulos, los círculos y otras figuras geométricas. Dios también supera todas las cosas, ya que las incluye sin su finitud, alteridad restrictiva y oposiciones.
To show that we can affirm this unifying divine transcendence, without apprehending how it exists, Cusanus offers as the third primary name of God: <i>the incomprehensible</i>. This warns that although the mathematical analogy elucidates, it does not violate the divine mystery and does not penetrate rationalistically into the divine essence itself. We can attain only to a dark knowing, to me language familiar to Dionysius and Eckhart and soon to be thematized by John of the Cross. Yet Cusanus adds that it is a <i>docta ignorantia</i>, a well-instructed unknowing which combines a firm awareness of our noetic limits and of the divine mystery with a sturdy effort to know still more.	Para mostrar que podemos afirmar esta trascendencia divina unificadora, sin aprehender cómo existe, Cusano ofrece como tercer nombre primario de Dios: <i>el incomprensible</i>. Este advierte que, aunque la analogía matemática elucida, no viola el misterio divino y no penetra racionalísticamente en la propia esencia divina. Sólo podemos llegar a un conocimiento oscuro, a un lenguaje familiar para Dionisio y Eckhart y que pronto será tematizado por Juan de la Cruz. Sin embargo, Cusano añade que se trata de una <i>docta ignorantia</i>, un desconocimiento bien instruido que combina una firme conciencia de nuestros límites noéticos y del misterio divino con un robusto esfuerzo por conocer aún más.

The human mind's effort to plumb deeper gets embodied in the fourth and fifth divine names: <i>the not-other</i> and <i>the can-be</i> of all that is (as announced by Cusanus' treatises <i>De non aliud</i> and <i>De possest</i>). Although God is unknowable in his own substantial being, we can name him relationally. Our world is the realm of differences or the other-than; God is that reality whereby the world achieves its plurality and differences; hence God can be named negatively, yet significantly, as being not-other-than-the-not-other. To show that this signifies the intelligent powerful source of all things, we must add that God is the can-be, the interna] patterning and shaping principle of all forms of being. Using more prosaic terms, Galileo and Leibniz will signify this same ordering activity by calling God the divine geometer of the universe, the mathematizing source and goal of all relationships.	El esfuerzo de la mente humana por profundizar se plasma en el cuarto y quinto nombres divinos: <i>el no-otro</i> y <i>el puede-ser</i> de todo lo que es (como enuncian los tratados de Cusano <i>De non aliud</i> y <i>De possest</i>). Aunque Dios es incognoscible en su propio ser sustancial, podemos nombrarlo relacionamente. Nuestro mundo es el reino de las diferencias o del otro-que; Dios es aquella realidad por la que el mundo alcanza su pluralidad y sus diferencias; de ahí que Dios pueda ser nombrado negativamente, aunque de forma significativa, como ser no-otro que el no-otro. Para mostrar que esto significa la fuente inteligente y poderosa de todas las cosas, debemos añadir que Dios es el poder-ser, el principio interno de modelado y configuración de todas las formas de ser. Utilizando términos más prosaicos, Galileo y Leibniz significarán esta misma actividad ordenadora llamando a Dios el geómetro divino del universo, la fuente matemática y la meta de todas las relaciones.
(5) The final use of the mathematical comparison is to suggest that, corresponding to technological applications of	(5) El uso final de la analogía matemática es sugerir que, al igual que las aplicaciones tecnológicas de la física matemática, existen

mathematical physics, there are important practical consequences of a well conducted study of God. Cusanus the social reformer treats his studies on the vision of God, the nature of wisdom, and the peace of faith as helpful tools for overcoming religious divisions and social antagonisms among men. To conceive of God as the generative source and reconciling unity of all human ideals is to foster religious ecumenism and the social unification of humanity. In the measured words of <i>De pace fidei</i> (1453), XVI: "<i>The voice of God speaks forth in all of us, urging that we love him from whom we have received our very being, and urging that golden rule, that we do not do unto others what we would not wish them to do to us.</i>"	importantes consecuencias prácticas de un estudio de Dios bien realizado. El reformador social Cusano trata sus estudios sobre la visión de Dios, la naturaleza de la sabiduría y la paz de la fe como herramientas útiles para superar las divisiones religiosas y los antagonismos sociales entre los seres humanos. Concebir a Dios como fuente generadora y unidad reconciliadora de todos los ideales humanos es fomentar el ecumenismo religioso y la unificación social de la humanidad. En las comedidas palabras de <i>De pace fidei</i> (1453), XVI: "<i>La voz de Dios habla en todos nosotros, exhortando a que amemos a aquel de quien hemos recibido nuestro propio ser, y exhortando a esa regla de oro de no hacer a los demás lo que no quisiéramos que nos hicieran a nosotros</i>".
2. The Renaissance Spectrum on God.	2. El panorama renacentista sobre Dios.
The Renaissance contribution to the theory of God consisted not so much in specific doctrines as in two general insights. First, the recovery of many classical philosophies and their different methods led to explicit and vivid recognition of the very broad range of alternate conceptions of	La contribución del Renacimiento a la teoría de Dios no consistió tanto en doctrinas específicas como en dos ideas generales. En primer lugar, la recuperación de muchas filosofías clásicas y de sus diferentes métodos condujo al reconocimiento explícito y vívido de la amplísima gama de

God open to us and worthy of exploration. Second, the modern mind was made aware of the strict correlativity between the meaning of man and that of God, between various forms of humanism and proportionate variations in the theory of God. Just as options were developed on the significance of human life, so were they developed in corresponding manner about God's significance for us.	concepciones alternativas de Dios que se nos ofrecen y que merecen ser exploradas. En segundo lugar, la mente moderna tomó conciencia de la estricta correlatividad entre el significado del ser humano y el de Dios, entre las diversas formas de humanismo y las variaciones proporcionales en la teoría de Dios. Al igual que se desarrollaron opciones sobre el significado de la vida humana, también se desarrollaron de manera correspondiente sobre el significado de Dios para nosotros.
Marsilio Ficino and Pietro Pomponazzi represent a contrast between the Neo-Platonic and Aristotelian views of man and immortality but do so in harmony with their contrasting ways of stating the God-and-man relationship. Ficino's God closely harmonizes the paths of faith and philosophical reasoning, so that man's dignity will correspond with God's free creativity, personal providence, and purposive unifying of our moral life. What makes the claim of human immortality intelligible is not just our love for eternal life but, more specifically, our love for sharing such life with a personal God	Marsilio Ficino y Pietro Pomponazzi representan un contraste entre las visiones neoplatónica y aristotélica del ser humano y de la inmortalidad, pero lo hacen en armonía con sus formas contrastantes de plantear la relación entre Dios y el ser humano. El Dios de Ficino armoniza estrechamente los caminos de la fe y del razonamiento filosófico, de modo que la dignidad del ser humano se corresponda con la libre creatividad de Dios, su providencia personal y la unificación intencional de nuestra vida moral. Lo que hace inteligible la pretensión de la inmortalidad humana no es sólo nuestro amor por la vida eterna, sino, más concretamente, nuestro anhelo de

who can respond with acts of knowing and loving directed toward men.	compartir dicha vida con un Dios personal que puede responder con actos de conocimiento y amor dirigidos a los seres humanos.
But from Pomponazzi, we learn the consequences of muting the faith view of man and God and rethinking their relationship in terms of philosophic naturalism. A God who is caught up in the toils and determining laws of nature does not function as the direct liberating goal of men. Hence in the closing pages of <i>De immortalitate animae</i> (1516), Pomponazzi ordains men morally toward this-worldly virtue. His synthesis of Aristotelian naturalism and Stoic moral values is philosophically coordinated with an assimilation of God's reality to the workings of an impersonal cosmic order, devoid of miracle and the special ordinations of a caring God.	Pero de Pomponazzi aprendemos las consecuencias de silenciar la visión de fe del ser humano y de Dios y replantear su relación en términos de naturalismo filosófico. Un Dios inmerso en los afanes y las leyes determinantes de la naturaleza no funciona como meta liberadora directa de los seres humanos. De ahí que en las páginas finales de <i>De immortalitate animae</i> (1516), Pomponazzi ordene a los seres humanos moralmente hacia la virtud de este mundo. Su síntesis del naturalismo aristotélico y de los valores morales estoicos se coordina filosóficamente con una asimilación de la realidad de Dios al funcionamiento de un orden cósmico impersonal, desprovisto de milagro y de las ordenaciones especiales de un Dios bondadoso.
A striking instance of the delicate mutual adjustment between the themes of man and God is furnished by Giovanni Pico della Mirandola's two main works. The central thesis of his <i>Oratio de hominis dignitate</i> (published posthumously, 1496) is that human dignity does not rest	Un ejemplo sorprendente del delicado ajuste mutuo entre los temas del ser humano y de Dios lo proporcionan las dos obras principales de Giovanni Pico della Mirandola. La tesis central de su <i>Oratio de hominis dignitate</i> (publicada póstumamente en 1496) es que la

upon what man is already or what place he statically occupies in the universe, but rather upon what he can freely become and make of himself. This is not a Promethean autonomizing of human freedom, however, since the latter both originates from the divine creative intent and achieves value by orienting man and the universe jointly toward God. God serves here as the measure of human dignity, and not as its devaluing rival.	dignidad humana no depende de lo que el ser humano ya es o del lugar que ocupa estáticamente en el universo, sino de lo que puede llegar a ser y hacer de sí mismo libremente. Sin embargo, no se trata de una autonomización prometeica de la libertad humana, ya que ésta se origina en la intención creadora divina y alcanza su valor al orientar al ser humano y al universo conjuntamente hacia Dios. Dios sirve aquí como medida de la dignidad humana, y no como su rival devaluador.
When Pico tries to revitalize metaphysics in <i>De Ente et Uno</i> (1491), his strategy is simultaneously to humanize the transcendental notes of being and to "theize" their significant reference. Thus, in its humane basis, unity of being signifies the human spirit's constant search for the good and powerful spiritual reality of God. Conversely, to call God the One is not to render him remote from us, but to affirm him as our creative source and beckoning homeland. <i>"In the being of things, we can admire the power of God working; in truth, we can venerate the wisdom of the artisan; in goodness, we can love in return the liberality of the lover; in unity, we</i>	Cuando Pico intenta revitalizar la metafísica en <i>De Ente et Uno</i> (1491), su estrategia es simultáneamente humanizar las notas trascendentales del ser y "teizar" su referencia significativa. Así, en su base humana, la unidad del ser significa la búsqueda constante del espíritu humano de la buena y poderosa realidad espiritual de Dios. A la inversa, llamar a Dios el Uno no es alejarlo de nosotros, sino afirmarlo como nuestra fuente creativa y patria de atracción. <i>"En el ser de las cosas, podemos admirar el poder de Dios obrando; en la verdad, podemos venerar la sabiduría del artesano; en la bondad, podemos amar en retorno la liberalidad del amante; en</i>

<i>can receive the unique (as I may say) simplicity of the founder" (De Ente et Uno, 8).</i> Christian Platonism and the hermetic tradition lead Pico to temper the One's exaltedness by the reciprocal love binding men with the creative personal God.	<i>la unidad, podemos recibir la única (como puedo decir) simplicidad del fundador" (De Ente et Uno, 8).</i> El platonismo cristiano y la tradición hermética llevan a Pico a atemperar la exaltación del Uno por el amor recíproco que une a los seres humanos con el Dios personal creador.
The highpoint of Renaissance philosophizing on God is reached in Giordano Bruno, who interweaves many classical and medieval sources with his own original complementarity of the universe with God. His dialogue <i>De la causa, principio e uno</i> (1584) furthers man's highest destiny of contemplating and loving the infinite, by regarding the universe itself as infinite and divine. To sustain this vision, he amends the Christian God along noetic, metaphysical, and ethical lines.	El punto álgido del filosofar renacentista sobre Dios lo alcanza Giordano Bruno, que entrelaza muchas fuentes clásicas y medievales con su propia y original complementariedad del universo con Dios. Su diálogo <i>De la causa, principio e uno</i> (1584) fomenta el destino más elevado del ser humano de contemplar y amar el infinito, al considerar el propio universo como infinito y divino. Para sostener esta visión, modifica el Dios cristiano según criterios noéticos, metafísicos y éticos.
(1) Epistemologically, Bruno uses the Copernican reversal of everyday perspectives in order to criticize sense perception and every theory of God based on sense-reliant reason. Only after we overcome the separatist and substantializing tendencies of sensuous reason, can we reach the plane of spiritual	(1) Epistemológicamente, Bruno utiliza la inversión copernicana de las perspectivas cotidianas para criticar la percepción de los sentidos y toda teoría de Dios basada en la razón dependiente de los sentidos. Sólo después de superar las tendencias separatistas y sustancialistas de la razón sensual, podemos alcanzar el plano del

understanding and its comprehension of the universe as being one, infinite, and truly divine. Our mind learns to seek God in and as the immanent center of the ever-active cosmic process. Like Cusanus, Bruno makes a reform of knowledge the key to every reform in philosophical theology.	entendimiento espiritual y su comprensión del universo como uno, infinito y verdaderamente divino. Nuestra mente aprende a buscar a Dios en y como centro inmanente del proceso cósmico siempre activo. Como Cusano, Bruno hace de la reforma del conocimiento la clave de toda reforma de la teología filosófica.
(2) His metaphysic-cosmological aim is both negative and positive. The critical side looms large in <i>De l'infinito universo e mondi</i> (1584), where Bruno argues against the reality of substantial change and the plurality of substances in the many world-systems constituting the one universe. After establishing the monism of substance, he identifies God with the sole substantial reality at the heart of the universe. What we experience are not distinct substantial existents but aspects, affections, or relative patterns of change within the all-embracing substantial being of God himself. Bruno thus removes the transcendent remoteness of God with a vengeance, since all forms of reality are configurations and active	(2) Su objetivo metafísico-cosmológico es tanto negativo como positivo. El lado crítico se manifiesta en <i>De l'infinito universo e mondi</i> (1584), donde Bruno argumenta en contra de la realidad del cambio sustancial y de la pluralidad de sustancias en los múltiples sistemas del mundo que constituyen el universo único. Tras establecer el monismo de la sustancia, identifica a Dios con la única realidad sustancial en el corazón del universo. Lo que experimentamos no son existencias sustanciales distintas, sino aspectos, afecciones o patrones relativos de cambio dentro del ser sustancial omnipresente de Dios mismo. Bruno elimina así la lejanía trascendente de Dios con una venganza, ya que todas las formas de la realidad son configuraciones y

expressions of the divine nature, are its modular and temporary actuations.	expresiones activas de la naturaleza divina, son sus actuaciones modulares y temporales.
Since some tension still remains between the unicity of the divine basis and the many changing things of experience. Bruno attempts a positive reconstruction in <i>De la causa</i> (1581). He absolutizes the root metaphor of matter and form, so that it is a tool of theological as well as physical explanation. God is the absolute identity of universal matter and form, the infinite ground in which they are indifferently one, and out of which they can emerge to structure the modal entities and events of experience. By divinizing the material principle, Bruno prepares for Spinoza's attribution of infinite extension to God, as well as for a religious interpretation of the scientist's study of the universe. And by applying universal form to God, he achieves the double effect of rendering the divine world-soul totally immanent to the universe and also filling every cosmic event with the spark of divine life and minded activity.	Ya que todavía queda cierta tensión entre la unicidad de la base divina y las muchas cosas cambiantes de la experiencia. Bruno intenta una reconstrucción positiva en <i>De la causa</i> (1581). Absolutiza la metáfora de la raíz de la materia y la forma, de modo que sea una herramienta de explicación tanto teológica como física. Dios es la identidad absoluta de la materia y la forma universales, el terreno infinito en el que son indiferentemente uno, y del que pueden surgir para estructurar las entidades y los acontecimientos modales de la experiencia. Al divinizar el principio material, Bruno se prepara para la atribución de Spinoza de la extensión infinita a Dios, así como para una interpretación religiosa del estudio científico del universo. Y al aplicar la forma universal a Dios, logra el doble efecto de hacer que el alma-mundo divina sea totalmente immanente al universo y también de llenar cada acontecimiento cósmico con la chispa de la vida divina y la actividad mental.

Yet in order to account for our human sense of estrangement and striving for a divine union, Bruno also maintains some distinction between God and modal phenomena. God is both the transcendent <i>cause</i> and the immanent formal <i>principle</i> of the universe. As its intelligent cause, God retains some distinction from the world of modal expressions and affections; but as internal formative principle, God enjoys a basic identity with the totality of things in their patterns of order and active change. Bruno restates this relationship in language adapted from Cusanus. God transcends things insofar as he is <i>omnia complicans</i> or their base of containment: and yet he is essentially one with them insofar as he is <i>omnia explicans</i> or taken in the aspect of active unfolding and differentiation. Just as the universe receives a divine quality from this correlativity, so does the Brunonian God receive a germ of finitude and change from being one with the striving totality of modal things and happenings.	Sin embargo, para dar cuenta de nuestro sentimiento humano de extrañeza y esfuerzo por una unión divina, Bruno también mantiene cierta distinción entre Dios y los fenómenos modales. Dios es tanto la <i>causa</i> trascendente como el <i>principio</i> formal inmanente del universo. Como su causa inteligente, Dios conserva cierta distinción del mundo de las expresiones y afectos modales; pero como principio formativo interno, Dios goza de una identidad básica con la totalidad de las cosas en sus patrones de orden y cambio activo. Bruno replantea esta relación en un lenguaje adaptado de Cusano. Dios trasciende las cosas en la medida en que es <i>omnia complicans</i> o su base de sustentación: y sin embargo es esencialmente uno con ellas en la medida en que es <i>omnia explicans</i> o tomado en el aspecto de su desarrollo y diferenciación activos. Así como el universo recibe una cualidad divina de esta correlatividad, el Dios bruniano recibe un germen de finitud y de cambio por ser uno con la totalidad esforzada de las cosas y los acontecimientos modales.
(3) An ethico-religious dimension must be added to this	(3) A esta relación hay que añadirle una dimensión ético-

relationship, both because Bruno's dialectic of identity remains speculatively unexplicated and because of his own drive toward practical realization.

He reinterprets the schema of substance and modal aspects in moral terms as man's recall from illusion, as the return of our fragmentary finite mind to the infinite whole of spiritual life (a theme to be developed by Hegel), and in some definite sense as a soaring of the human lover to his beloved.

In *De gli eroici furori* (1585) and other ethico-religious dialogues, Bruno makes room in this necessarily unfolding universe for heroic human efforts at purging vices and sharing in eternal life.

Just as moral man becomes aware of his condition as a free and loving mind, so does the cosmic term of his searching manifest itself as a divine principle able to meet man's act of love and surrender.

Bruno best expresses this belief in the poem contained in his Prefatory Epistle to *De la causa, principio e uno* (1581), trans. Jack Linclsay, as *Cause, Principle and Unity* (1961):

religiosa, tanto porque la dialéctica de la identidad de Bruno sigue siendo especulativamente inexplicable como por su propio impulso hacia la realización práctica.

Él reinterpreta el esquema de la sustancia y los aspectos modales en términos morales como la recuperación del ser humano de la ilusión, como el retorno de nuestra fragmentaria mente finita a la totalidad infinita de la vida espiritual (un tema que será desarrollado por Hegel), y en cierto sentido como una elevación del amante humano hacia su amado.

En *De gli eroici furori* (1585) y en otros diálogos ético-religiosos, Bruno da cabida en este universo necesariamente desplegado a los esfuerzos humanos heroicos por purgar los vicios y participar en la vida eterna.

Del mismo modo que el ser humano moral toma conciencia de su condición de mente libre y amorosa, el término cósmico de su búsqueda se manifiesta como un principio divino capaz de satisfacer el acto de amor y entrega del ser humano.

Bruno expresa mejor esta creencia en el poema contenido en su Epístola Prefatoria a *De la causa, principio e uno* (1581), trans. Jack Linclsay, como *Causa, principio y uno* (1961):

<i>Through you, O Love, I see the high truth plain.</i> <i>You open the doors of diamond and deep night.</i> <i>Through eyes the godhead enters, and from sight</i> <i>Is born and lives, is fed, holds endless reign.</i>	<i>A través de ti, oh Amor, veo la alta verdad de forma clara.</i> <i>Tú abres las puertas del diamante y de la noche profunda.</i> <i>A través de los ojos la divinidad entra, y de la vista</i> <i>Nace y vive, se alimenta, tiene un reinado sin fin.</i>
That the humanization of the divine and the divinization of the human spirit are perspectives upon the same cosmic process, is Bruno's deepest conviction.	Que la humanización de lo divino y la divinización del espíritu humano son perspectivas de un mismo proceso cósmico, es la convicción más profunda de Bruno.
<i>3. The God of Reformers and Skeptics.</i>	<i>3. El Dios de los reformistas y los escépticos.</i>
It would be misleading to concentrate solely on the constructive speculations on God reaching from Cusanus to Bruno. For there is a strong concurrent note of distrust for our capacity to make any cognitive headway in the study of God, and this note also characterizes the modern attitude. The no-confidence verdict has several roots: the very diversity of philosophical theologies and the threat of naturalism: theological strictures of the reformers, anxious to reserve a saving knowledge of God for the economy of grace: and the application of skeptical tropes to the theory of God.	Sería engañoso concentrarse únicamente en las especulaciones constructivas sobre Dios que van de Cusano a Bruno. En efecto, hay una fuerte nota de desconfianza en nuestra capacidad de avanzar cognitivamente en el estudio de Dios, y esta nota caracteriza también la actitud moderna. El veredicto de desconfianza tiene varias raíces: la propia diversidad de las teologías filosóficas y la amenaza del naturalismo; las restricciones teológicas de los reformadores, deseosos de reservar un conocimiento salvador de Dios para la economía de la gracia; y la aplicación de tropos escépticos a la teoría de Dios.
Erasmus prefaces his Greek and Latin edition of the New	Erasmus prologa su edición griega y latina del Nuevo

Testament with the <i>Paraclesis</i>, his exhortation to shift one's guides on God and religion from pagan sources and contentious schoolmen to the Bible and the Fathers. As spokesman for the <i>devotio moderna</i> and biblical humanism, he distinguishes sharply between conflicting human opinions on God and the real certitude found in the philosophy of Christ. The latter is a discipline of the heart, rather than still another speculative theological school. Although Erasmus and Luther clash on many issues, they agree that all human philosophies of God are both noncertitudinal and deforming of the divine reality.	Testamento con la <i>Paraclesis</i>, su exhortación a desplazar las guías sobre Dios y la religión de las fuentes paganas y de los escolares contestatarios a la Biblia y los Padres. Como portavoz de la <i>devotio moderna</i> y del humanismo bíblico, distingue claramente entre las opiniones humanas contradictorias sobre Dios y la certeza real que se encuentra en la filosofía de Cristo. Esta última es una disciplina del corazón, más que otra escuela teológica especulativa. Aunque Erasmo y Lutero chocan en muchas cuestiones, están de acuerdo en que todas las filosofías humanas sobre Dios no son certeras y deforman la realidad divina.
Luther does concede that men of every era are natively equipped with some basic notions about God. But this is a nonsaving knowledge, which only fitfully illuminates its object and inevitably leads to self-serving idolatry. As Martín Luther's Lectures on Romans 1:21-23 (1516) puts it: "<i>People even today come to commit spiritual idolatry of a more subtle kind [than that of pagan thinkers], and it is quite frequent: they worship</i>	Lutero admite que los seres humanos de todas las épocas están equipados de forma nativa con algunas nociones básicas sobre Dios. Pero se trata de un conocimiento que no salva, que sólo ilumina a duras penas su objeto y que conduce inevitablemente a una idolatría interesada. Como dice Martín Lutero en sus <i>Conferencias sobre Romanos</i> 1:21-23 (1516) "<i>La gente incluso hoy llega a cometer una idolatría espiritual de un tipo más sutil [que la de los pensadores paganos], y es bastante frecuente: adoran a Dios no</i>

<i>God not as he is but as they imagine and desire him to be."</i> For a true and liberating understanding of God, we must turn from the philosophers to Scripture and spiritual life.	<i>como es, sino como lo imaginan y desean que sea."</i> Para una comprensión verdadera y liberadora de Dios, debemos pasar de los filósofos a la Escritura y a la vida espiritual.
Although basically accepting this dichotomy, John Calvin reflects his own classical training and sensitivity to skepticism by assigning considerable (if non salvific) work to human reason inquiring about God. In his early commentary on Seneca's <i>De clementia</i> ([1532], I, 1), he commends Plato for making "<i>God a sort of commander of the human race, assigning to each his station and military rank.</i>" And there are many sound points in the Stoics. They "...attribute the superintendence of human affairs to the gods, assert providence, and leave nothing to mere chance."	Aunque básicamente acepta esta dicotomía, Juan Calvino refleja su propia formación clásica y su sensibilidad al escepticismo al asignar una labor considerable (aunque no salvífica) a la razón humana que indaga sobre Dios. En su temprano comentario al <i>De clementia</i> de Séneca ([1532], I, 1), elogia a Platón por hacer de "<i>Dios una especie de comandante de la raza humana, asignando a cada uno su estación y rango militar.</i>" Y en los estoicos hay muchos puntos sólidos. Ellos "...atribuyen la superintendencia de los asuntos humanos a los dioses, afirman la providencia y no dejan nada al mero azar".
The Calvin of the <i>Institutio Christianae Religionis</i> is much more reserved about philosophical doctrines on God and morality, lest they corrupt or render superfluous the revealed word of God. Yet he does admit that, even in that ruin of the divine image which is fallen man, there remains a basic instinct or sense of the reality of God.	El Calvino de la <i>Institutio Christianae Religionis</i> es mucho más reservado respecto a las doctrinas filosóficas sobre Dios y la moral, para que no corrompan o hagan superflua la palabra revelada de Dios. Sin embargo, admite que, incluso en esa ruina de la imagen divina que es el ser humano caído, queda un instinto o sentido básico de la realidad de Dios.

And on the objective side, God continually manifests himself in the natural world as being good and powerful. Still, as far as the human interpreter of nature is concerned, Calvin requires him to use the light of faith to discern God's presence in experience and history. On similar theological grounds, Francis Bacon reduces natural theology to a faint glimmer, reserves any elaborate treatment of God and the spiritual side of man for Christian theology, and supposes that the pious scientist will study nature through the lenses of faith for its religious significance.	Y en el aspecto objetivo, Dios se manifiesta continuamente en el mundo natural como bueno y poderoso. Sin embargo, en lo que respecta al intérprete humano de la naturaleza, Calvino le exige que utilice la luz de la fe para discernir la presencia de Dios en la experiencia y la historia. Por motivos teológicos similares, Francis Bacon reduce la teología natural a un débil destello, reserva cualquier tratamiento elaborado de Dios y del lado espiritual del ser humano para la teología cristiana, y supone que el científico piadoso estudiará la naturaleza a través de las lentes de la fe para su significado religioso.
The problem of God undergoes radical modification with the recovery of Sextus Empiricus' report of skeptical argumentation and its persuasive rephrasing in modern terms. In his <i>Examen vanitatis doctrinae gentium</i> (1520), Gianfrancesco Pico della Mirandola (nephew of Pico) rejects the ideal of harmonizing all philosophies and religions into one ecumenical wisdom, and finds in skepticism a potent weapon for disintegrating all human certitudes, especially those about God.	El problema de Dios sufre una modificación radical con la recuperación del informe de argumentación escéptica de Sexto Empírico y su persuasiva reformulación en términos modernos. En su <i>Examen vanitatis doctrinae gentium</i> (1520), Gianfrancesco Pico della Mirandola (sobrino de Pico) rechaza el ideal de armonizar todas las filosofías y religiones en una sola sabiduría ecuménica, y encuentra en el escepticismo un arma potente para desintegrar todas las certezas humanas, especialmente sobre Dios.

Whether it be a philosophy or a reasoned theology of God, whether it be based on sense experience or on an intellectual criterion, every human doctrine on God is infected by incertitude and can rise no higher than to a restricted personal opinion. Gianfrancesco Pico is a Savonarola among the philosophers of God, herding them all away from the truth found exclusively in Christian faith and discipline. Much more humane in its general atmosphere, but just as separatist in treating human theories of God as alien to Christian faith, is the skeptical fideism of Michel de Montaigne and Pierre Charron. It is no accident that the former's <i>Essais</i> devotes a long analysis to the incoherencies, absurdities, and equivocations which mark all human talk about God.	Tanto si se trata de una filosofía como de una teología razonada sobre Dios, tanto si se basa en la experiencia de los sentidos como en un criterio intelectual, toda doctrina humana sobre Dios está infectada por la incertidumbre y no puede elevarse más allá de una restringida opinión personal. Gianfrancesco Pico es un Savonarola entre los filósofos de Dios, que los aleja a todos de la verdad que se encuentra exclusivamente en la fe y la disciplina cristianas. Mucho más humano en su atmósfera general, pero igual de separatista al tratar las teorías humanas de Dios como ajenas a la fe cristiana, es el fideísmo escéptico de Michel de Montaigne y Pierre Charron. No es casualidad que los <i>Ensayos</i> del primero de ellos dediquen un largo análisis a las incoherencias, absurdos y equívocos que caracterizan todo el discurso humano sobre Dios.
<i>We say indeed "power," "truth," "justice"; they are words that mean something great; but that something we neither see nor conceive at all.</i> <i>We say that God fears, that God is angry, that God loves - "Marking in mortal words immortal things." Lucretius-</i>	<i>Decimos ciertamente "poder", "verdad", "justicia"; son palabras que significan algo grande; pero ese algo no lo vemos ni lo concebimos en absoluto.</i> <i>Decimos que Dios teme, que Dios se enfada, que Dios ama - "Marcando con palabras mortales cosas inmortales". Lucrecio-</i>

<i>These are all feelings and emotions that cannot be lodged in God in our sense, nor can we imagine them according to his.</i> <i>It is for God alone to know himself and to interpret his works (Essais [1580; 1588], II, 12, trans. Donald Frame).</i>	<i>Todos estos son sentimientos y emociones que no pueden alojarse en Dios en nuestro sentido, ni podemos imaginarlos según el suyo.</i> <i>Sólo a Dios le corresponde conocerse a sí mismo e interpretar sus obras (Essais [1580; 1588], II, 12, trans. Donald Frame).</i>
This saying sinks deeply into the mind of Blaise Pascal and the Christian skeptics of the seventeenth century, who attune our heart to the Scriptural self-revealing of God rather than to the rationalist philosophical concepts of him. But they cannot fend off the objection of freethinking skeptics that there is no human means left for checking on such faith-centered assertions about God, and that in any case such separatist assertions are unrelatable to our lives.	Este dicho cala hondo en la mente de Blaise Pascal y de los escépticos cristianos del siglo XVII, que sintonizan nuestro corazón con la auto-revelación bíblica de Dios en lugar de con los conceptos filosóficos racionalistas sobre él. Pero no pueden rechazar la objeción de los escépticos librepensadores de que no queda ningún medio humano para comprobar esas afirmaciones sobre Dios centradas en la fe, y que en todo caso esas afirmaciones separatistas son irrelevantes para nuestra vida.
4. God as a Function in Rationalist Systems.	4. Dios como función en los sistemas racionalistas.
The reintegration of the God-inquiry into its human context of thought and practice is a prime objective of the great seventeenth-century rationalists. However widely Descartes, Spinoza, and Leibniz may differ, they concur on the need for a fully employed God in their philosophies.	La reintegración de la investigación de Dios en su contexto humano de pensamiento y práctica es un objetivo primordial de los grandes racionalistas del siglo XVII. Por mucho que difieran Descartes, Spinoza y Leibniz, coinciden en la necesidad de un Dios plenamente empleado en sus filosofías.

What they develop is a completely functionalized meaning for God, one that has important tasks to perform within their systems. We can observe how the concept of God gets transformed, by examining its instrumental relation to these new systematic aims in method and knowledge, in theory of nature and man, and in the ethical order.	Lo que desarrollan es un significado completamente funcionalizado para Dios, que tiene importantes tareas que realizar dentro de sus sistemas. Podemos observar cómo se transforma el concepto de Dios, examinando su relación instrumental con estos nuevos objetivos sistemáticos en el método y el conocimiento, en la teoría de la naturaleza y del ser humano, y en el orden ético.
(1) One major point in methodology concerns the proper starting point of philosophy. God is intimately involved in this question, since it concerns whether or not to begin our philosophizing with God. Descartes is reluctant to do so, since as a safeguard against skepticism he seeks to found philosophy upon the directly experienced reality of the thinking self. The specific quality of Cartesian thought comes from ordering every inquiry about God from some basis and implication found in the <i>Cogito</i>. In this way, Descartes seeks to communicate a new rigor to the theory of God, so that it will share in the resistance of the <i>Cogito</i> to skeptical doubt and in its evidenced truth.	(1) Un punto importante de la metodología se refiere al punto de partida adecuado de la filosofía. Dios está íntimamente implicado en esta cuestión, ya que se trata de empezar o no nuestro filosofar con Dios. Descartes se resiste a hacerlo, ya que como salvaguarda contra el escepticismo pretende fundar la filosofía en la realidad directamente experimentada del ser pensante. La cualidad específica del pensamiento cartesiano proviene de ordenar toda indagación sobre Dios a partir de alguna base e implicación que se encuentra en el <i>Cogito</i>. De esta manera, Descartes busca comunicar un nuevo rigor a la teoría de Dios, para que comparta la resistencia del <i>Cogito</i> a la duda escéptica y su verdad evidenciada.

Because the Cartesian God is approached across the horizon of the reflective human self, he remains personal in nature and intimately present in human concerns. Moreover, this God is functionally fitted to guarantee the veracity of our memory and the reliability of our belief in the external world. A God who performs this epistemological work earns a central place in the Cartesian reconstruction.	Dado que el Dios cartesiano es abordado a través del horizonte del yo humano reflexivo, sigue siendo de naturaleza personal y está íntimamente presente en las preocupaciones humanas. Además, este Dios está funcionalmente capacitado para garantizar la veracidad de nuestra memoria y la fiabilidad de nuestra creencia en el mundo exterior. Un Dios que realiza este trabajo epistemológico se gana un lugar central en la reconstrucción cartesiana.
Why, then, does Spinoza trace all of Descartes' shortcomings to his treatment of God as having human desires (final causes)? In methodic terms, philosophy must either begin with God or not really begin at all as a full discovery of truth. As Spinoza explains in his <i>Tractatus de intellectus emendatione</i> (1660-65: 1677), philosophical method <i>... will be absolutely perfect when the mind gains a knowledge of the absolutely perfect being or becomes conscious thereof....</i> <i>In order to reproduce in every respect, the faithful image of nature, our mind must deduce all its</i>	¿Por qué, entonces, Spinoza atribuye todos los defectos de Descartes a su tratamiento sobre Dios como si tuviera deseos humanos (causas finales)? En términos metódicos, la filosofía debe comenzar con Dios o no comenzar realmente como un descubrimiento completo de la verdad. Como explica Spinoza en su <i>Tractatus de intellectus emendatione</i> (1660-65: 1677), el método filosófico <i>... será absolutamente perfecto cuando la mente obtenga un conocimiento del ser absolutamente perfecto o llegue a ser consciente del mismo....</i> <i>Para reproducir en todos los aspectos, la imagen fiel de la naturaleza, nuestra mente debe</i>

<i>ideas from the idea which represents the origin and source of the whole of nature, so that it may itself become the source of other ideas.</i>	<i>deducir todas sus ideas de la idea que representa el origen y la fuente de toda la naturaleza, para que ella misma se convierta en la fuente de otras ideas.</i>
Unless philosophy founds itself upon the idea of God, it lacks the fertile and powerful principle whereby the order and linkage of things can be expressed through the order and linkage of philosophical truths. Hence Spinoza must replace the Cartesian thinking self with God, as the originative truth from which the rest of the <i>Ethica</i> flows forth. Furthermore, a God which is charged with these systemic responsibilities must express its power necessarily and entirely in the production of the universe, lest the gap made by divine transcendence and freedom be translated into a gap in the philosophical argument itself. God cannot function fruitfully in Spinoza's thought and still retain the image of a free, personal creator.	Si la filosofía no se basa en la idea de Dios, carece del principio fecundo y poderoso por el que el orden y la vinculación de las cosas pueden expresarse mediante el orden y la vinculación de las verdades filosóficas. De ahí que Spinoza deba sustituir el yo pensante cartesiano por Dios, como verdad originaria de la que fluye el resto de la <i>Ethica</i>. Además, un Dios cargado de estas responsabilidades sistémicas debe expresar su poder necesaria y enteramente en la producción del universo, no sea que la brecha hecha por la trascendencia y la libertad divinas se traduzca en una brecha en el propio argumento filosófico. Dios no puede funcionar fructíferamente en el pensamiento de Spinoza y seguir conservando la imagen de un creador libre y personal.
Ever the diplomat, Leibniz seeks to retain that religious image and still find enough necessity in God to anchor his noetic principles and inferences. Hence Leibniz begins with the composite substances of our	Leibniz, siempre diplomático, trata de mantener esa imagen religiosa y de encontrar en Dios una necesidad suficiente para anclar sus principios e inferencias noéticas. De ahí que Leibniz comience con las sustancias compuestas de

experience rather than with God, but soon invokes God as the ground for holding that our first principles of knowledge are also universal principles of the real universe. God's own reality and action are subjected to the sway of the principles of identity, continuity, and sufficient reason, so that we can confidently apply them everywhere else as well. Thus, the Leibnizian God functions as universal enforcer of those intelligible laws which underlie the reality reference of all our ideas and reasons.	nuestra experiencia más que con Dios, pero pronto invoca a Dios como base para sostener que nuestros primeros principios de conocimiento son también principios universales del universo real. La propia realidad y la acción de Dios están sometidas a la influencia de los principios de identidad, continuidad y razón suficiente, de modo que podemos aplicarlos con confianza también en todas partes. Así, el Dios leibniziano funciona como ejecutor universal de aquellas leyes inteligibles que subyacen a la referencia de realidad de todas nuestras ideas y razones.
(2) The remarkable thing about the rationalist proofs of God's existence and nature is that they are directed ultimately less to the understanding of God than to the interpretation of man and nature. Their highly functional reshaping is plainly visible in Descartes' <i>Meditationes de prima philosophia</i> (1641). Here, the number of proofs of divine existence is drastically reduced, not only to increase their rigor but also to restate them as aids in the study of the human thinking self and the general structure of the world.	(2) Lo notable de las pruebas racionalistas de la existencia y la naturaleza de Dios es que se dirigen en última instancia menos a la comprensión de Dios que a la interpretación del ser humano y la naturaleza. Su remodelación altamente funcional es claramente visible en las <i>Meditationes de prima philosophia</i> (1641) de Descartes. Aquí, el número de pruebas de la existencia divina se reduce drásticamente, no sólo para aumentar su rigor, sino también para replantearlas como ayudas en el estudio del yo pensante humano y de la estructura general del mundo.

We miss the point of theistic functionalism, if we think that Descartes is only reciting a pious litany when he remarks: <i>"By the word 'God' I mean an infinite substance, [eternal, immutable,] independent, omniscient, omnipotent, and that by which I myself and all other existent things, if it is true that there are other existent things, have been created and produced" (Meditationes de prima philosophia).</i>	No entendemos el sentido del funcionalismo teísta si pensamos que Descartes sólo recita una letanía piadosa cuando dice: <i>"Por la palabra 'Dios' entiendo una sustancia infinita, [eterna, inmutable,] independiente, omnisciente, omnipotente, y por la que yo mismo y todas las demás cosas existentes, si es cierto que hay otras cosas existentes, hemos sido creados y producidos" (Meditationes de prima philosophia).</i>
3). Descartes is interested in proving, not the bare existence of God, but the determinate existence of a God precisely so qualified by these attributes bearing upon cosmic and human problems. Divine omnipotence meets the price by insuring the universal effectiveness of the primary laws of mechanics. Immutability pays its way by keeping these laws constantly operative and intelligible for scientists. Most significant is Descartes' conditional statement about existent things other than myself. God's perfection and veracity are affirmed so as to convert this conditional assertion into an apodictic truth, as well as to go bond for the existential import of the	3). Descartes está interesado en demostrar, no la mera existencia de Dios, sino la existencia determinada de un Dios precisamente calificado por estos atributos que afectan a los problemas cósmicos y humanos. La omnipotencia divina paga el precio asegurando la eficacia universal de las leyes primarias de la mecánica. La inmutabilidad paga su precio manteniendo estas leyes constantemente operativas e inteligibles para los científicos. Lo más significativo es la afirmación condicional de Descartes sobre las cosas existentes que no son yo. La perfección y la veracidad de Dios se afirman para convertir esta afirmación condicional en una verdad apodíctica, así como para ir en pos de la importancia existencial

criterion of other clear and distinct ideas about the existing universe.	del criterio de otras ideas claras y distintas sobre el universo existente.
Our modern piety toward ever living nature owes much to Spinoza's great emendation of the God-nature relationship.	Nuestra piedad moderna hacia la naturaleza siempre viva debe mucho a la gran enmienda de Spinoza de la relación Dios-naturaleza.
He renders this relationship fully convertible and functional, naturalizing the divine reality in such fashion as to give a divine glow to the entire modal world of natural processes.	Hace que esta relación sea plenamente convertible y funcional, naturalizando la realidad divina de tal manera que da un brillo divino a todo el mundo modal de los procesos naturales.
An advance is made beyond Bruno precisely because Spinoza's position is built on careful argumentation and conceptual development, not only on enthusiastic vision.	Se produce un avance más allá de Bruno precisamente porque la posición de Spinoza se construye sobre una cuidadosa argumentación y desarrollo conceptual, no sólo sobre una visión entusiasta.
The theory of divine causality is revised to assure its necessary immanence rather than its witness to a free, transcendent creator.	La teoría de la causalidad divina se revisa para asegurar su necesaria inmanencia y no su testimonio de un creador libre y trascendente.
Divine substantiality is analyzed to the point of showing its eternally necessary reality and unique predication of God-or-nature as a totality.	La sustancialidad divina se analiza hasta mostrar su realidad eternamente necesaria y su predicación única de Dios-o-naturaleza como totalidad.
And the problem of whether to admit unbounded extension as well as thought among God's attributes gains human significance and urgency, when Spinoza makes it the foundation of man's striving for unity with God and the active whole of nature.	Y el problema de admitir la extensión ilimitada, así como el pensamiento, entre los atributos de Dios, adquiere importancia y urgencia humanas, cuando Spinoza lo convierte en el fundamento de la lucha del ser humano por la unidad

Herder, Goethe, and the romantic pantheists may not be able to follow the rigorous Spinozistic analysis of modal things. But they do release for wider appreciation the key theme of <i>natura naturans</i>: the living and divinely significant reality of nature, of which men constitute both an integral part and a unique base of evaluation.	con Dios y el conjunto activo de la naturaleza. Es posible que Herder, Goethe y los panteístas románticos no puedan seguir el riguroso análisis spinozista de las cosas modales. Pero sí liberan para una apreciación más amplia el tema clave de la <i>natura naturans</i>: la realidad viva y divinamente significativa de la naturaleza, de la que el ser humano constituye tanto una parte integrante como una base única de valoración.
(3) The ethical stress in rationalist philosophies of God differentiates them both from previous theological moralities (which adapt moral concepts to the idea of God, rather than the converse) and from subsequent naturalistic divorcement of moral norms entirely from reference to God. Descartes cannot dispense with God in the practical order, where he has manifold usefulness. Without God, there would be no real unifying term to the human pursuit of wisdom, no reasonable ground for advocating self-discipline and a hopeful attitude toward eternal life, and no religious sanction for man's technological penetration of nature.	(3) El énfasis ético en las filosofías racionalistas de Dios las diferencia tanto de las moralidades teológicas anteriores (que adaptan los conceptos morales a la idea de Dios, y no a la inversa) como del posterior divorcio naturalista de las normas morales por completo de la referencia a Dios. Descartes no puede prescindir de Dios en el orden práctico, donde tiene una utilidad múltiple. Sin Dios, no habría ningún término unificador real para la búsqueda humana de la sabiduría, ningún fundamento razonable para abogar por la autodisciplina y una actitud esperanzada hacia la vida eterna, y ninguna sanción religiosa para la penetración tecnológica del ser humano en la naturaleza.

Cartesian humanism is a blending of scientific-moral-religious motivations, based on a theistic conviction that the scientific study and control of our world is a vocation from God and a means of leading mankind together toward God.	El humanismo cartesiano es una mezcla de motivaciones científico-morales-religiosas, basada en la convicción teísta de que el estudio científico y el control de nuestro mundo es una vocación de Dios y un medio para conducir a la humanidad hacia Dios.
Spinoza's deliberate removal of personal traits of mind and will from God is not made in a despoiling spirit, but as a step toward assuring man's ultimate practical unification with his divine center. Every step in our self-understanding as active modal expressions of the divine is also a liberating move toward our virtuous (knowledgeable and powerful) union with Spinoza's redefined God. There are religious and mystical overtones in the great cry which fills the final part of the <i>Ethica</i> ([1677], V, 36, scholium): "<i>Our salvation, or blessedness, or liberty consists in a constant and eternal love towards God, or in the love of God towards men.</i>" Although every term in this statement has metaphysico-ethical import as freeing us from the illusions of Cartesian theism, it also signifies that the God which is one with the incessantly active whole of nature achieves the values of love	La eliminación deliberada de Spinoza de los rasgos personales de la mente y la voluntad de Dios no se hace con un espíritu depurador, sino como un paso para asegurar la unificación práctica final del ser humano con su centro divino. Cada paso en nuestra autocomprensión como expresiones modales activas de lo divino es también un movimiento liberador hacia nuestra unión virtuosa (conocedora y poderosa) con el Dios redefinido de Spinoza. Hay matices religiosos y místicos en el gran grito que llena la parte final de la <i>Ethica</i> ([1677], V, 36, scholium): "<i>Nuestra salvación, o bendición, o libertad consiste en un amor constante y eterno hacia Dios, o en el amor de Dios hacia los seres humanos.</i>" Aunque todos los términos de esta afirmación tienen una importancia metafísica como liberación de las ilusiones del teísmo cartesiano, también significa que el Dios que es uno con el conjunto incesantemente activo de la

through our human response to its infinite power and necessity.	naturaleza alcanza los valores del amor a través de nuestra respuesta humana a su poder y necesidad infinitos.
Perhaps the last word in the rationalist dialogue on God can be reserved for Leibniz. For he steers a mediating course between the Cartesian self-to-God relationship, with its danger of individualistic isolation, and the Spinozistic model of a mode-acknowledging-its-substantial-ground, which remains too abstruse for most moral agents. Leibniz finds balance in the interpersonal community of men and God. Metaphysically, community is co-constituted by all active centers of existence; morally, it expresses the joint effort of men and God to secure just relationships in practical life; and religiously, it uses the image of the City of God to symbolize the reflective communion of all finite minds with the father of persons. <i>"We must not therefore doubt that God has so ordained everything that spirits not only shall live forever, because this is unavoidable, but that they shall also</i>	Quizá la última palabra en el diálogo racionalista sobre Dios pueda reservarse a Leibniz. Porque él dirige una vía de mediación entre la relación cartesiana entre el yo y Dios, con su peligro de aislamiento individualista, y el modelo spinozista de un modo-que-conoce-su-fundamento-sustancial, que sigue siendo demasiado abstruso para la mayoría de los agentes morales. Leibniz encuentra el equilibrio en la comunidad interpersonal de los seres humanos y Dios. Metafísicamente, la comunidad está co-constituida por todos los centros activos de la existencia; moralmente, expresa el esfuerzo conjunto de los seres humanos y Dios para asegurar relaciones justas en la vida práctica; y religiosamente, utiliza la imagen de la Ciudad de Dios para simbolizar la comunión reflexiva de todas las mentes finitas con el padre de las personas. <i>"No debemos, pues, dudar de que Dios ha ordenado todo de tal manera que los espíritus no sólo vivirán para siempre, porque esto es inevitable, sino que también</i>

<i>preserve forever their moral quality, so that his city may never lose a person."</i> This closing affirmation of the <i>Discours de métaphysique</i> ([1685-86], 36) captures Leibniz' communitarian theism better than do the tortuous justifications of God against evil made in his theodicy.	<i>conservarán para siempre su calidad moral, de modo que su ciudad no pierda nunca una persona".</i> Esta afirmación final del <i>Discours de métaphysique</i> ([1685-86], 36) capta el teísmo comunitario de Leibniz mejor que las tortuosas justificaciones de Dios contra el mal hechas en su teodicea.
5. God Neutralized by British Empiricism.	5. Dios Neutralizado por el Empirismo Británico.
The modern wars of religion deeply scarred the European conscience, compelling it to find safeguards against using differences over God as a basis for social conflicts. The impact of the ideal of toleration and the deistic minimum of belief was not only to remove the cause of God from the social arena but also to lessen the role of God in philosophical thought. Especialmente los filósofos británicos encontraron el tema de Dios cada vez menos esencial para resolver sus cuestiones teóricas y prácticas. Thus, there was a correlation between the minimalizing and neutralizing of God as a philosophical theme and the growth of some modern forms of humanism and political life which permit no disturbing influence from the idea of God.	Las modernas guerras de religión marcaron profundamente la conciencia europea, obligándola a encontrar salvaguardias contra el uso de las diferencias sobre Dios como base para los conflictos sociales. El impacto del ideal de tolerancia y del deísmo mínimo de las creencias no sólo fue eliminar la causa de Dios del ámbito social, sino también disminuir el papel de Dios en el pensamiento filosófico. Así, hubo una correlación entre la minimización y neutralización de Dios como tema filosófico y el crecimiento de algunas formas modernas de humanismo y vida política que no permiten ninguna influencia perturbadora de la idea de Dios.

Hobbes surrounds the theory of God with a formidable, three-tiered wall. First, the human inclination to reach God as first cause of motion is dampened by the caution that the causal principle cannot be used with strict existential necessity, and that a scientifically attuned philosophy is bound to interpret God in corporeal and mechanical categories. Next, Hobbes discourages any appeal to God's spiritual attributes, since these divine names refer to their human passional source rather than to God's own being. Hence the <i>Leviathan</i> ([1651], I, 12) concludes dryly: <i>"In these four things: opinion of ghosts, ignorance of second causes, devotion towards what men fear, and taking of things casual for prognostics, consists of the natural seed of religion."</i>	Hobbes rodea la teoría de Dios con un formidable muro de tres niveles. En primer lugar, la inclinación humana a alcanzar a Dios como primera causa del movimiento se ve amortiguada por la advertencia de que el principio causal no puede utilizarse con estricta necesidad existencial, y que una filosofía en sintonía científica está abocada a interpretar a Dios en categorías corpóreas y mecánicas. A continuación, Hobbes desaconseja cualquier apelación a los atributos espirituales de Dios, ya que estos nombres divinos se refieren a su fuente pasional humana más que al propio ser de Dios. De ahí que el <i>Leviatán</i> ([1651], I, 12) concluya escuetamente: <i>"En estas cuatro cosas consiste la semilla natural de la religión: la opinión sobre los fantasmas, la ignorancia de las causas segundas, la devoción hacia lo que los seres humanos temen y tomar las cosas casuales por pronósticos."</i>
Lastly, if one nurtures this fear-sown seed into a religious institution, Hobbes appeals to the ancient notion of civil religion.	Por último, si se cultiva esta semilla del temor sembrada hasta convertirla en una institución religiosa, Hobbes apela a la antigua noción de religión civil.

Whether a theory of God belongs to the human or the divine politics of religion, its social significance is not a matter of truth but of the disposition of power within the commonwealth. Paradoxically, Hobbes and Spinoza politicize the religious meaning of God to the extreme point of divorcing it from any claim to truth and hence robbing it of its strong practical allure.	Si una teoría de Dios pertenece a la política humana o divina de la religión, su significado social no es una cuestión de verdad, sino de la disposición del poder dentro de la mancomunidad. Paradójicamente, Hobbes y Spinoza politizan el significado religioso de Dios hasta el punto extremo de divorciarlo de cualquier pretensión de verdad y, por tanto, despojarlo de su fuerte atractivo práctico.
Although John Locke grants some demonstrative knowledge of God, his way of ideas notably advances the process of defunctionalizing God. His critique of innatism deprives philosophers and religions enthusiasts alike of the sanction of a divinely implanted set of truths and a pre-given meaning for God. Not having any innatist status in the <i>Essay concerning Human Understanding</i> (1690), the idea of God accepts a much-reduced role and submits to the common rule of developing its meaning out of the elements of human experience. Locke's quite shaky derivation of the ideas of power, incorporeality, and infinity from our	Aunque John Locke concede cierto conocimiento demostrativo de Dios, su manera de concebir las ideas avanza notablemente en el proceso de desfuncionalización de Dios. Su crítica del innatismo priva tanto a los filósofos como a los entusiastas de las religiones de la sanción de un conjunto de verdades implantado divinamente y de un significado preconcebido para Dios. Al no tener ningún estatus innatista en el <i>Ensayo sobre el entendimiento humano</i> (1690), la idea de Dios acepta un papel muy reducido y se somete a la regla común de desarrollar su significado a partir de los elementos de la experiencia humana. La derivación bastante vacilante que Locke hace de las ideas de poder, incorporeidad e infinitud a partir de nuestra experiencia afecta

experience affects the slender basis for a theory of God. Epistemologically, the idea of God is almost put out of play. For Locke requires it to serve neither as a Cartesian guarantor of memory and objective truth nor as a Spinozistic basis of continuity and liberation, nor yet as a Leibnizian mediator among monads and between philosophical constructions and cosmic realities. What attracts deists and Enlightenment thinkers to the <i>Essay</i> is its pared-back approach to God. Breathing room is found for the trials and errors indispensable for reaching probable judgments in physical, moral, and political questions. Yet Locke does maintain that God's existence is demonstrable.	a la escasa base de una teoría de Dios. Epistemológicamente, la idea de Dios queda casi fuera de juego. Para Locke no debe servir ni como garante cartesiano de la memoria y la verdad objetiva, ni como base spinozista de la continuidad y la liberación, ni tampoco como mediador leibniziano entre las mónadas y entre las construcciones filosóficas y las realidades cósmicas. Lo que atrae a los deístas y a los pensadores de la Ilustración hacia el <i>Ensayo</i> es su enfoque reducido de Dios. Se da un respiro a las pruebas y errores indispensables para llegar a juicios probables en cuestiones físicas, morales y políticas. Sin embargo, Locke sostiene que la existencia de Dios es demostrable.
Eighteenth-century British discussion of God has three main pivots: scientific theism, George Berkeley's personalistic theism, and David Hume's critique of theology and empirical reduction of religion. Under new forms, the respective questions underlying these positions are still facing us.	La discusión británica del siglo XVIII sobre Dios tiene tres ejes principales: el teísmo científico, el teísmo personalista de George Berkeley y la crítica de la teología y la reducción empírica de la religión de David Hume. Bajo nuevas formas, las respectivas cuestiones subyacentes a estas posturas siguen enfrentándonos.

Can we extrapolate from some current scientific view of nature to its divine source and goal? Can we take the interior journey to God as correlate of the personal self and the interpersonal community? And yet does not our intellectual and moral integrity depend upon keeping the idea of God at the bare theoretical minimum and without practical influence?	¿Podemos extrapolar desde alguna visión científica actual de la naturaleza hasta su fuente y meta divinas? ¿Podemos emprender el viaje interior hacia Dios como correlato del yo personal y de la comunidad interpersonal? Y sin embargo, ¿no depende nuestra integridad intelectual y moral de mantener la idea de Dios en el mínimo teórico y sin influencia práctica?
(1) The scientific theism of Newton, Clarke, and the physicotheologians delivering Boyle's Lectures, is multiply instructive. It illustrates the tendency to ally a study of God with the prevailing tendencies in science, whether Newtonian or evolutionist. It also spells out the price of such alliance to be a shrinking of the viable meaning of God to a reflection of the current scientific categories. Thus, the God of Galileo is a divine geometer, that of Newton is a very powerful mechanic, that of Derham and Paley is a skilled designer or watchmaker, and that of Teilhard in the post-Darwinian age is a center of convergence for evolutionary tendencies.	(1) El teísmo científico de Newton, Clarke y los fisioteólogos que pronunciaron las Conferencias de Boyle es muy instructivo. Ilustra la tendencia a aliar el estudio de Dios con las tendencias predominantes en la ciencia, ya sean newtonianas o evolucionistas. También explica que el precio de esa alianza es reducir el significado viable de Dios a un reflejo de las categorías científicas actuales. Así, el Dios de Galileo es un geómetra divino, el de Newton es un mecánico muy poderoso, el de Derham y Paley es un hábil diseñador o relojero, y el de Teilhard en la era postdarwinista es un centro de convergencia para las tendencias evolucionistas.
But Berkeley and Hume are already making two criticisms of	Pero Berkeley y Hume ya hacen dos críticas al teísmo

scientific theism, despite their own wide differences on the leeway for a theory of God in empiricist philosophy. First, it is epistemologically naive to use the causal principle without determining its meaning, range, and probative capacity. Berkeley's point is that the mechanistic and physical-design approaches never attain to genuine causation, which resides in the spiritual agency of persons rather than in the sequence of bodies. Hume's reduction of every mode of causal belief to immanent habituations of our mind shrinks, still further, the capacity of causal inference to reach God. The second empiricist criticism of God the mechanic and designer is that such designations concern only his natural attributes (speculative traits of intellect, will, and power). From this divine artisan we cannot infer those moral attributes of goodness, justice, and mercy toward men which are the core traits required for making religious response to God.	científico, a pesar de sus propias grandes diferencias sobre el margen de maniobra para una teoría de Dios en la filosofía empirista. En primer lugar, es epistemológicamente ingenuo utilizar el principio causal sin determinar su significado, alcance y capacidad probatoria. El argumento de Berkeley es que los enfoques mecanicista y de diseño físico nunca alcanzan la causalidad genuina, que reside en la agencia espiritual de las personas más que en la secuencia de los cuerpos. La reducción de Hume de todo modo de creencia causal a habituaciones inmanentes de nuestra mente reduce aún más la capacidad de la inferencia causal para llegar a Dios. La segunda crítica empirista a Dios mecánico y diseñador es que tales designaciones se refieren sólo a sus atributos naturales (rasgos especulativos de intelecto, voluntad y poder). De este artesano divino no podemos inferir esos atributos morales de bondad, justicia y misericordia hacia los seres humanos, que son los rasgos centrales necesarios para dar una respuesta religiosa a Dios.
(2) Berkeley suggests that nevertheless we have an alternative	(2) Berkeley sugiere que, no obstante, tenemos una ruta

route leading to the God of theism and religious belief.

We do experience genuine causation in our personal spiritual agency.

This furnishes an experiential analogate whence we can develop a personalistic conception of God as the infinite spiritual agent, working both through physical events and through human relationships.

Berkeley construes the physical processes in nature symbolically as the language of God, as the manifestation of his presence and care for men.

"This visual language proves, not a creator merely, but a provident governor, actually and intimately present, and attentive to all our interests and motions" (Alciphron, on The Minute Philosopher [I 732], IV, 14).

Thus, on theistic grounds, Berkeley advocates exchanging the metaphor of nature as a machine for that of nature as a symbolic language process.

And to deepen the meaning of a morally worthy and responsive nature in God, he seeks an analogy in our personal moral ideals and the

alternativa que conduce al Dios del teísmo y la creencia religiosa.

Experimentamos una causalidad genuina en nuestra agencia espiritual personal.

Esto proporciona un análogo experiencial a partir del cual podemos desarrollar una concepción personalista de Dios como agente espiritual infinito, que actúa tanto a través de los acontecimientos físicos como de las relaciones humanas.

Berkeley interpreta los procesos físicos de la naturaleza simbólicamente como el lenguaje de Dios, como la manifestación de su presencia y cuidado por los seres humanos.

"Este lenguaje visual demuestra, no un creador meramente, sino un gobernador providente, real e íntimamente presente, y atento a todos nuestros intereses y movimientos" (Alciphron, sobre El Filósofo Minucioso [I 732], IV, 14).

Así, sobre bases teístas, Berkeley aboga por cambiar la metáfora de la naturaleza como máquina por la de la naturaleza como proceso simbólico del lenguaje.

Y para profundizar en el significado de una naturaleza moralmente digna y sensible en Dios, busca una analogía en nuestros

interpersonal relations which can be enlarged to include the bond with God.	ideales morales personales y en las relaciones interpersonales que puede ampliarse para incluir el vínculo con Dios.
(3) But Hume is skeptical about making any quite determinate theistic inference from the natural and moral worlds of human experience. His most radical move in <i>Dialogues concerning Natural Religion</i> ([I 779], XII) is not that against the <i>a priori</i> and design arguments for God's existence, but rather that against making any moral attributions whatsoever about God. Provided that the inferences to God's existence are deprived of all demonstrative pretensions, Hume will concede this standing for philosophical theology: It "... resolves itself into one simple, though somewhat ambiguous, at least undefined proposition, <i>that the cause or causes of order in the universe probably bear some remote analogy to human intelligence.</i>" But this meaning is so indeterminate that it is compatible with either a monotheistic or a polytheistic view of the divine principle. And most importantly, it tells us nothing at all about the moral quality of the divinity which is	(3) Pero Hume es escéptico acerca de hacer cualquier inferencia teísta bastante determinada a partir de los mundos natural y moral de la experiencia humana. Su movimiento más radical en los <i>Diálogos acerca de la Religión Natural</i> ([I 779], XII) no es contra los argumentos <i>a priori</i> y de diseño para la existencia de Dios, sino más bien contra cualquier atribución moral acerca de Dios. Siempre que las inferencias a la existencia de Dios estén desprovistas de toda pretensión demostrativa, Hume concederá esta posición a la teología filosófica: Se "... resuelve en una simple, aunque algo ambigua, al menos indefinida proposición, <i>que la causa o causas del orden en el universo probablemente tienen alguna remota analogía con la inteligencia humana.</i>" Pero este significado es tan indeterminado que es compatible con una visión monoteísta o politeísta del principio divino. Y lo que es más importante, no nos dice nada en absoluto sobre la cualidad moral de la divinidad que

inferred with such tenuous probability and analogy.	se infiere con tan tenue probabilidad y analogía.
The evils in nature and human life stand athwart every effort to expand this minimalist surmise into a moral-religious recognition of God. Hence Hume completes the neutralization of God by divorcing moral principles and motives entirely from theistic assent. The clear Humean lesson for subsequent thinkers is that they must base morality upon the active tendencies of human nature, and must newly relate the idea of God to our moral experience or let it shrivel up as useless.	Los males de la naturaleza y de la vida humana se oponen a cualquier esfuerzo por ampliar esta conjetura minimalista y convertirla en un reconocimiento moral-religioso de Dios. De ahí que Hume complete la neutralización de Dios divorciando por completo los principios y motivos morales del asentimiento teísta. La clara lección humeana para los pensadores posteriores es que deben basar la moralidad en las tendencias activas de la naturaleza humana, y deben relacionar de nuevo la idea de Dios con nuestra experiencia moral o dejar que se marchite por inútil.
<i>6. God in the Crucible of the Enlightenment and Kant.</i>	<i>6. Dios en el crisol de la Ilustración y Kant.</i>
Immanuel Kant hailed the Enlightenment men for daring to think for themselves, and on no subject did they display this freedom with more verve than on God. Despite continued political scrutiny, they extended the logic of toleration from ecclesiastical differences to those arising from conflicting theories on God. With the Bible undergoing nascent criticism through the cross-reference system in Bayle and	Immanuel Kant alabó a los hombres de la Ilustración por atreverse a pensar por sí mismos, y en ningún tema hicieron gala de esta libertad con más brío que en Dios. A pesar del continuo escrutinio político, extendieron la lógica de la tolerancia de las diferencias eclesiásticas a las que surgían de teorías contradictorias sobre Dios. Con la Biblia sometida a una incipiente crítica a través del sistema de referencias cruzadas de Bayle y

D'Alembert, with data on non-Christian religions and deities flooding the reading public, and with the genetic approach being taken to mankind's religions, the climate was ripe for loosening and pluralizing the meanings of God. In this situation, no one view of God taken alone represents "the" Enlightenment conception, since that conception consists precisely in the interworkings among the many diverse theories of God. At least the opposing extremes are well marked by the rationalistic theism of Christian Wolff on the one border and the dogmatic materialism of Holbach on the other.	D'Alembert, con los datos sobre religiones y deidades no cristianas inundando al público lector, y con el enfoque genético que se estaba adoptando para las religiones de la humanidad, el clima estaba maduro para flexibilizar y pluralizar los significados de Dios. En esta situación, ninguna visión de Dios tomada aisladamente representa "la" concepción de la Ilustración, ya que esa concepción consiste precisamente en la interacción entre las muchas y diversas teorías sobre Dios. Al menos los extremos opuestos están bien marcados por el teísmo racionalista de Christian Wolff en una frontera y el materialismo dogmático de Holbach en la otra.
Wolff's <i>Theologia Naturalis</i> (1736-37) is the grand repository for <i>a priori</i> and <i>a posteriori</i> demonstrations of God, conducted by abstract analysis of the meaning of the most perfect being. But for all his deductive certainties, Wolff stops short of dispelling the mystery of the divine creative will. Hence, he founds moral obligation upon the intrinsic structure of human nature rather than upon the elusive will of God.	La <i>Theologia Naturalis</i> (1736-37) de Wolff es el gran repositorio de las demostraciones <i>a priori</i> y <i>a posteriori</i> sobre Dios, realizadas mediante el análisis abstracto del significado del ser más perfecto. Pero a pesar de todas sus certezas deductivas, Wolff no llega a disipar el misterio de la voluntad creadora divina. De ahí que fundamente la obligación moral en la estructura intrínseca de la naturaleza humana y no en la elusiva voluntad de Dios.

As a dovetailed opposite, Holbach's <i>Systeme de la nature</i> (1770) treats the natural world as the proper subject for the divine attributes of necessity, perfection, and essential relationships. Since nature, or the active totality of matter in motion, contains its own eternal energies, repair operations, and peak achievements (especially man), there is no need for the God of Newton and Wolff. Our moral destiny is to seek happiness within this natural scene, thus depriving theists of any moral proof of God.	En sentido opuesto, el <i>Systeme de la nature</i> (1770) de Holbach trata el mundo natural como el sujeto apropiado para los atributos divinos de necesidad, perfección y relaciones esenciales. Puesto que la naturaleza, o la totalidad activa de la materia en movimiento, contiene sus propias energías eternas, operaciones reparadoras y logros máximos (especialmente el ser humano), no hay necesidad del Dios de Newton y Wolff. Nuestro destino moral es buscar la felicidad dentro de este escenario natural, privando así a los teístas de cualquier prueba moral de Dios.
In between these extremes, there is room for considerable variation among Enlightenment inquirers about God. Voltaire restates the case for a revised scientific theism, one that will admit greater limits in our study of God's nature and even some limits intrinsic to God's own knowledge and power, in the face of evil. The <i>Dictionnaire philosophique</i> (1764-69, "Théiste") sketches this minimal moral theism: "<i>The theist does not know how God punishes, how he protects, how he forgives; for he is not rash enough to</i>	Entre estos extremos, hay espacio para variaciones considerables entre los investigadores de la Ilustración sobre Dios. Voltaire defiende un teísmo científico revisado, que admita mayores límites en nuestro estudio de la naturaleza de Dios e incluso algunos límites intrínsecos al propio conocimiento y poder de Dios, frente al mal. El <i>Dictionnaire philosophique</i> (1764-69, "Théiste") esboza este teísmo moral mínimo: "<i>El teísta no sabe cómo castiga Dios, cómo protege, cómo perdona; pues no es tan temerario como para lisonjearse</i>

<i>flatter himself that he knows how God acts; but he knows that God does act and that he is just."</i> Denis Diderot is dissatisfied with even this modest assertion. He oscillates between a vitalistic version of Holbach's naturalism and an occasional flight of imagination in favor of some unorthodox images of the divine nature. Perhaps we are entangled in the web of some spider deity (as Hume also surmised), engaged in blindly and remorselessly spinning out this tangled heap of luck-pleasure-injustice. Diderot faces up to the possibility (raised in <i>Le Rêve de D'Alembert</i>, 1769; 1782) of a literal death of God. <i>"Since it would be a material God -part of the universe and subject to its processes- it might grow old and even die eventually."</i>	<i>de que sabe cómo actúa Dios; pero sabe que Dios actúa y que es justo."</i> Denis Diderot no está satisfecho ni siquiera con esta modesta afirmación. Oscila entre una versión vitalista del naturalismo de Holbach y un ocasional vuelo de la imaginación en favor de algunas imágenes poco ortodoxas de la naturaleza divina. Tal vez estemos enredados en la telaraña de alguna deidad araña (como también conjeturaba Hume), que se dedica a tejer ciegamente y sin remordimientos este enmarañado montón de suerte-placer-injusticia. Diderot se enfrenta a la posibilidad (plantada en <i>Le Rêve de D'Alembert</i>, 1769; 1782) de una muerte literal de Dios. <i>"Puesto que sería un Dios material -parte del universo y sujeto a sus procesos- podría envejecer e incluso morir eventualmente".</i>
Yet Rousseau presses the heart's search for a personal God, having some reserved being of his own and responding to our moral loyalty and religious affection. The Savoyard vicar depicts a just and merciful God correlated with the springs of morality in man's selflove and conscience, even	Sin embargo, Rousseau insiste en la búsqueda del corazón de un Dios personal, que tenga algún ser propio reservado y responda a nuestra lealtad moral y afecto religioso. El vicario saboyano describe a un Dios justo y misericordioso correlacionado con los resortes de la moralidad en el amor propio y la

though infinitely beyond our conceptualizations. <i>"I worship his almighty power and my heart acknowledges his mercies. Is it not a natural consequence of our self-love to honor our protector and to love our benefactor?" (Émile, IV, "Profession de foi du vicaire savoyard," 1762).</i> With this question, Rousseau tries to synthesize egoistic values and openness to a moral God, rather than set the two principles in opposition.	conciencia del ser humano, aunque infinitamente más allá de nuestras conceptualizaciones. <i>"Adoro su poder omnipotente y mi corazón reconoce sus misericordias. ¿No es una consecuencia natural de nuestro amor propio honrar a nuestro protector y amar a nuestro benefactor?". (Émile, IV, "Profesión de fe del vicario saboyano", 1762).</i> Con esta pregunta, Rousseau intenta sintetizar los valores egoístas y la apertura a un Dios moral, en lugar de contraponer ambos principios.
Kant weighs all these diverse currents on God, subjects the whole topic to critical reconsideration, and offers his own view of personal theism. In each of his <i>Critiques</i> he studies a distinct facet of the question, and in his theory of religion he presents a moralized and religionized conception of God.	Kant sopesa todas estas diversas corrientes sobre Dios, somete todo el tema a una reconsideración crítica y ofrece su propia visión del teísmo personal. En cada una de sus <i>Críticas</i> estudia una faceta distinta de la cuestión, y en su teoría de la religión presenta una concepción moralizada y religiosizada de Dios.
(1) Kant achieves three goals with his analysis of speculative proofs of God's existence in the <i>Kritik der reinen Vernunft</i> (1781; 2nd ed., 1787). First, he shows the impropriety of claiming to have demonstrative knowledge of God, since "to know" concerns only existents which are finitely present	(1) Kant alcanza tres objetivos con su análisis de las pruebas especulativas de la existencia de Dios en la <i>Crítica de la razón pura</i> (1781; 2ª ed., 1787). En primer lugar, muestra la impropiedad de pretender tener un conocimiento demostrativo de Dios, ya que "conocer" sólo concierne a los existentes que están finitamente

and connected in a space-time context. Next, a morally and religiously relevant meaning of God cannot be obtained from either the ontological and cosmological routes (since a necessary and ontically perfect being may not be morally responsive) or from the study of physical design (which need not yield an infinite and morally purposive agent). Thirdly, we can make a fruitful regulative use of the idea of God even in the theoretical order. The idea of a wise and unifying God can give the researcher confidence in seeking ever more comprehensive principles of explanation.	presentes y conectados en un contexto espacio-temporal. En segundo lugar, no se puede obtener un significado moral y religiosamente relevante de Dios ni por la vía ontológica y cosmológica (ya que un ser necesario y ontológicamente perfecto puede no ser moralmente responsable) ni por el estudio del diseño físico (que no tiene por qué dar lugar a un agente infinito y moralmente propositivo). En tercer lugar, podemos hacer un fructífero uso regulativo de la idea de Dios incluso en el orden teórico. La idea de un Dios sabio y unificador puede dar confianza al investigador a la hora de buscar principios de explicación cada vez más completos.
(2) In the <i>Kritik der praktische Vernunft</i> ([1788], Part I, Book 11, ii, 5), Kant wholeheartedly accepts the Enlightenment's refusal to base moral duty upon the divine will and law, but adds that rejection of such a "theological morality" tells only half the tale of moral analysis. There is still need for a moral theism, which anchors our belief in God upon certain aspects of the human moral situation integrally considered. When our moral will is considered, not in its autonomous	(2) En la <i>Crítica de la razón práctica</i> ([1788], Parte I, Libro 11, ii, 5), Kant acepta sin reservas el rechazo de la Ilustración a basar el deber moral en la voluntad y la ley divinas, pero añade que el rechazo de tal "moral teológica" sólo cuenta la mitad de la historia del análisis moral. Sigue siendo necesario un teísmo moral, que ancle nuestra creencia en Dios en ciertos aspectos de la situación moral humana integralmente considerados. Cuando se considera nuestra voluntad moral, no en su función

lawgiving function but in that of seeking its realization in a highest good, then a meaningful distinction develops between the derived and the underived good for man. "<i>The postulate of the possibility of a highest derived good (the best world) is at the same time the postulate of the reality of a highest original good, namely, the existence of God.</i>" Such a postulate is not a fictional device but an interpretation of the full requirements for responsible moral action in the world. Kant's <i>Kritik der Urteilskraft</i> (1790) adds that the idea of God also has interpretive use in the study of organic structures. It enables us to conceive of nature in terms of living unified purposiveness, even though we cannot convert the symbol from analogical to literal significance.	autónoma de dar leyes, sino en la de buscar su realización en un bien supremo, entonces se desarrolla una distinción significativa entre el bien derivado y el subderivado para el ser humano. "<i>El postulado de la posibilidad de un sumo bien derivado (el mejor mundo) es al mismo tiempo el postulado de la realidad de un sumo bien originario, a saber, la existencia de Dios.</i>" Tal postulado no es un artificio ficticio, sino una interpretación de los requisitos completos para una acción moral responsable en el mundo. La <i>Crítica del juicio</i> (1790) de Kant añade que la idea de Dios también tiene una utilidad interpretativa en el estudio de las estructuras orgánicas. Nos permite concebir la naturaleza en términos de finalidad unificada viviente, aunque no podamos convertir el símbolo de significado analógico en literal.
(3) Finally, in <i>Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft</i> (1792; 1793), Kant shows how the moral concept of God involves a religious meaning related to our world of personal and social evils.	(3) Finalmente, en <i>La Religión dentro de las fronteras de la razón (Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, 1792; 1793)</i>, Kant muestra cómo el concepto moral de Dios implica un significado religioso relacionado con nuestro mundo de males personales y sociales.

In this context, we think of a God of personal hope and historical fidelity to the people of God. Kant makes a crucial reorientation of the theory of God's moral attributes. No longer can they be regarded as prolongations of a speculative ontology of the divine essence: instead, they correspond with our basic moral-religious interpretation of existence. Thus, God's justice correlates with moral conscience and religious fear; his goodness with our search for happiness and our religious love; and his holiness with our moral experience of lawgiving and religious reverence. Thus, the Kantian idea of God rests upon a thoroughly moralized and religionized foundation.	En este contexto, pensamos en un Dios de esperanza personal y fidelidad histórica al pueblo de Dios. Kant realiza una reorientación crucial de la teoría de los atributos morales de Dios. Ya no pueden considerarse como prolongaciones de una ontología especulativa de la esencia divina: en su lugar, se corresponden con nuestra interpretación moral-religiosa básica de la existencia. Así, la justicia de Dios se correlaciona con la conciencia moral y el temor religioso; su bondad, con nuestra búsqueda de la felicidad y nuestro amor religioso; y su santidad, con nuestra experiencia moral del cumplimiento de la ley y la reverencia religiosa. Así, la idea kantiana de Dios descansa sobre una base completamente moralizada y religiosizada.
As the story of the idea of God passes now into the post-Kantian era of strenuous systematic reformulation in idealistic, positivistic, and evolutionistic contexts, it may be well to bear in mind a remark made by Kant's fellow Königsberger and critic, J. G. Hamann. <i>"Here on earth, we live on crumbs.</i> <i>Our thoughts are fragments.</i>	A medida que la historia de la idea de Dios se adentra en la era postkantiana de la reformulación sistemática en contextos idealistas, positivistas y evolucionistas, puede ser bueno tener en cuenta una observación hecha por el crítico y compañero de Kant en Königsberger, J. G. Hamann. <i>"Aquí en la tierra, vivimos de migajas.</i> <i>Nuestros pensamientos son fragmentos.</i>

<i>Our knowledge itself is patchwork" (Brocken, 1758).</i> This consequence of the human condition applies to our inquiries about God with full force. We have been given some fragmentary glimpses into the meaning of God by the modern thinkers through Kant, and we may reasonably expect that the prospects now about to be opened up will also share this patchwork and perspectival character.	<i>Nuestro conocimiento mismo es un mosaico" (Brocken, 1758).</i> Esta consecuencia de la condición humana se aplica con toda su fuerza a nuestras indagaciones sobre Dios. Los pensadores modernos, a través de Kant, nos han proporcionado algunos atisbos fragmentarios del significado de Dios, y podemos esperar razonablemente que las perspectivas que ahora están a punto de abrirse compartan también este carácter de retazos y perspectivas.
BIBLIOGRAPHY	BIBLIOGRAFÍA
I. General Studies. J. Collins, <i>God in Modern Philosophy</i> (Chicago, 1959); J. Collins, <i>The Emergence of Philosophy of Religion</i> (New Haven, 1967). J. Dillenberger, <i>Protestant Thought and Natural Science</i> (New York, 1960). C. Fabro, <i>Introduzione all'ateismo moderno</i> (Rome, 1964), trans. A. Gibson <i>as God in Exile: Modern Atheism</i> (Westminster, Md., 1968). R. Kroner, <i>Speculation and Revelation in Modern Philosophy</i> (Philadelphia, 1961).	I. Estudios Generales. J. Collins, <i>God in Modern Philosophy</i> (Chicago, 1959); J. Collins, <i>The Emergence of Philosophy of Religion</i> (New Haven, 1967). J. Dillenberger, <i>Protestant Thought and Natural Science</i> (Nueva York, 1960). C. Fabro, <i>Introduzione all'ateismo moderno</i> (Roma, 1964), trad. A. Gibson <i>as God in Exile: Modern Atheism</i> (Westminster, Md., 1968). R. Kroner, <i>Speculation and Revelation in Modern Philosophy</i> (Filadelfia, 1961).

W. Schulz, <i>Der Gott der nuezeitlichen Metaphysik</i> (Pfullingen, 1957).	W. Schulz, <i>Der Gott der nuezeitlichen Metaphysik</i> (Pfullingen, 1957).
2. Renaissance Studies. S. Dangelmayr, <i>Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues</i> (Meisenheim, 1969). S. Greenberg, <i>The Infinite in Giordano Bruno</i> (New York, 1950). P. O. Kristeller, <i>Eight Philosophers of the Italian Renaissance</i> (Stanford, 1964). J. Nelson, <i>Renaissance Theory of Love</i> (New York, 1958). R. Popkin, <i>The History of Scepticism from Erasmus to Descartes</i> (New York, 1960; rev. reprint 1968). F. Wendel, <i>Calvin: Sources et évolution de sa pensée religieuse</i> (París, 1950), trans. as <i>Calvin: The Origins and Development of his Religious Thought</i> (London, 1963).	2. Estudios sobre el Renacimiento. S. Dangelmayr, <i>Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues</i> (Meisenheim, 1969). S. Greenberg, <i>The Infinite in Giordano Bruno</i> (Nueva York, 1950). P. O. Kristeller, <i>Ocho filósofos del Renacimiento italiano</i> (Stanford, 1964). J. Nelson, <i>Renaissance Theory of Love</i> (Nueva York, 1958). R. Popkin, <i>The History of Scepticism from Erasmus to Descartes</i> (Nueva York, 1960; reimpresión 1968). F. Wendel, <i>Calvin: Sources et évolution de sa pensée religieuse</i> (París, 1950), trans. como <i>Calvin: The Origins and Development of his Religious Thought</i> (Londres, 1963).
3. Modern Studies. J.-L. Bruch, <i>La Philosophie religieuse de Kant</i> (Paris, 1968). F. England, <i>Kant's Conception of God</i> (London, 1929). H. Gouhier, <i>La Pensée Métaphysique de Descartes</i> (París, 1962). H. Gouhier, <i>La Pensée religieuse de Descartes</i> (París, 1924). T. Greene and J. Silber, "Introductions" to the Greene-	3. Estudios modernos. J.-L. Bruch, <i>La Philosophie religieuse de Kant</i> (París, 1968). F. England, <i>Kant's Conception of God</i> (Londres, 1929). H. Gouhier, <i>La Pensée Métaphysique de Descartes</i> (París, 1962). H. Gouhier, <i>La Pensée religieuse de Descartes</i> (París, 1924). T. Greene y J. Silber, "Introductions" a la traducción

Hudson translation of I. Kant, <i>Religion within the limits of Reason Alone</i> (New York, 1960), pp. ix-cxxxiv. R. Grimsley, <i>Rousseau and the Religions Quest</i> (New York, 1968). R. Hurlbutt, <i>Hume, Newton, and the Design Argument</i> (Lincoln, Nebraska, 1965). J. Jalabert, <i>Le Dieu de Leibniz</i> (Paris, 1960). R. Lauer, <i>The Mind of Voltaire</i> (Westminster, Md., 1961). A. Leroy. <i>La Critique et la religion chez David Hume</i> (Paris, 1930). F. Manuel. <i>The Eighteenth Century Confronts the Gods</i> (Cambridge, 1959). J. Orr, <i>English Deism: Its Roots and Fruits</i> (Grand Rapids, 1934). B. Rousset, <i>La Perspective finale de "L'Éthique" et le problème de la cohérence du spinozisme</i> (Paris, 1968). E. Sillem, <i>George Berkeley and the Proofs for the Existence of God</i> (New York, 1957). N. Smith, "Introduction" to his edition of D. Hume, <i>Dialogues concerning Natural Religion</i> (New York, 1947; reprint 1963), pp. 1-123. J. Yolton, <i>John Locke and the Way of Ideas</i> (Oxford, 1956).	Greene-Hudson de I. Kant, <i>Religion within the limits of Reason Alone</i> (Nueva York, 1960), pp. ix-cxxxiv. R. Grimsley, <i>Rousseau and the Religions Quest</i> (Nueva York, 1968). R. Hurlbutt, <i>Hume, Newton, and the Design Argument</i> (Lincoln, Nebraska, 1965). J. Jalabert, <i>Le Dieu de Leibniz</i> (Paris, 1960). R. Lauer, <i>The Mind of Voltaire</i> (Westminster, Md., 1961). A. Leroy <i>La Critique et la religion chez David Hume</i> (París, 1930). F. Manuel. <i>The Eighteenth Century Confronts the Gods</i> (Cambridge, 1959). J. Orr, <i>English Deism: Its Roots and Fruits</i> (Grand Rapids, 1934). B. Rousset, <i>La Perspective finale de "L'Éthique" et le problème de la cohérence du spinozisme</i> (París, 1968). E. Sillem, <i>George Berkeley and the Proofs for the Existence of God</i> (Nueva York, 1957). N. Smith, "Introducción" a su edición de D. Hume, <i>Dialogues concerning Natural Religion</i> (Nueva York, 1947; reimpression 1963), pp. 1-123. J. Yolton, <i>John Locke and the Way of Ideas</i> (Oxford, 1956).
--	---

JAMES COLLINS	JAMES COLLINS
[See also Deism; God ; Holy (The Sacred); Neo-Platonism; Religion ; Renaissance Humanism; Theodicy.]	[Véase también Deísmo; Dios; Sagrado (lo sagrado); Neoplatonismo; Religión; Humanismo renacentista; Teodicea].

IDEA OF GOD SINCE 1800	LA IDEA DE DIOS A PARTIR DE 1800
THERE is little question that since the eighteenth century the traditional theistic idea of God inherited from medieval and Reformation developments has increasingly found itself in grave difficulties. Subject to accelerating criticism from various quarters, it has been progressively refashioned and reworked. The result is that, on the one hand, few theologians today defend such a traditional view of God, and on the other hand, other contemporary theological voices are declaring that as an idea, "God" is useless and meaningless. Our article on the idea of God will deal with this long-term process of change or refashioning on the right, and this present-day rejection on the left, primarily amongst theologians because they provide the clearest index to this development.	No cabe duda de que, desde el siglo XVIII, la idea teísta tradicional de Dios, heredada de la evolución medieval y de la Reforma, se encuentra cada vez más en graves dificultades. Sometida a una crítica acelerada desde diversos frentes, ha sido progresivamente remodelada y reelaborada. El resultado es que, por un lado, pocos teólogos defienden hoy esa visión tradicional de Dios y, por otro, otras voces teológicas contemporáneas declaran que, como idea, "Dios" es inútil y carece de sentido. Nuestro artículo sobre la idea de Dios tratará de este largo proceso de cambio o remodelación en la derecha, y de este rechazo actual en la izquierda, principalmente entre los teólogos porque proporcionan el índice más claro de esta evolución.
It should be remembered, however, that roughly the same process has in a prior and an even	Hay que recordar, sin embargo, que aproximadamente el mismo proceso se ha producido en la

more radical form occurred in philosophy.

Whereas in the seventeenth century most philosophers made "God" the pivot of their systems, increasingly this concept has been pushed aside, appearing in our century at best only rarely among philosophers, and most frequently rejected out of hand as philosophically superfluous, invalid, or unintelligible.

Clearly, therefore, the development in theology which we shall trace reflects a deeper tendency in the culture as a whole, a development of spirit most helpfully called a "secularizing" of our culture's life and thought, and therefore one which increasingly removes the idea of God from men's habitual and significant modes of thought and action.

Whether or not this secular trend reflects the closer approximation to the *truth* about what is, is a matter with which a descriptive article cannot easily deal.

Let us say that what a culture tends to think true or significant is, even when it is our culture, not necessarily so; and that an undeniably secular trend in cultural history may as easily reflect a *misunderstanding* of reality as it

filosofía de forma previa e incluso más radical.

Mientras que en el siglo XVII la mayoría de los filósofos hacían de "Dios" el eje de sus sistemas, cada vez más este concepto ha sido dejado de lado, apareciendo en nuestro siglo, en el mejor de los casos, sólo raramente entre los filósofos, y con mayor frecuencia rechazado de plano como filosóficamente superfluo, inválido o ininteligible.

Es evidente, por tanto, que la evolución de la teología que vamos a trazar refleja una tendencia más profunda de la cultura en su conjunto, una evolución del espíritu que es más útil denominar "secularización" de la vida y el pensamiento de nuestra cultura y que, por tanto, aleja cada vez más la idea de Dios de los modos de pensamiento y acción habituales y significativos de los seres humanos.

Si esta tendencia secular refleja o no una mayor aproximación a la *verdad* sobre lo que es, es una cuestión que un artículo descriptivo no puede tratar fácilmente.

Digamos que lo que una cultura tiende a considerar verdadero o significativo no lo es necesariamente, aun cuando se trate de nuestra cultura; y que una tendencia innegablemente secular en la historia cultural puede reflejar

does a more accurate grasp of what is really the case.	tan fácilmente un <i>malentendido</i> de la realidad como una captación más exacta de lo que realmente es.
At the end of the seventeenth century the idea of God seemed on the one hand intelligible and secure, and on the other generally agreed upon with regard to its content. Had not nearly all of the century's great scientists, such as Newton, Boyle, Dalton, and Ray, been convinced that their vast advances in science only showed more clearly the wonder of the Creator? Had not nearly all of the century's greatest philosophers: Descartes, Leibniz, Locke, and Spinoza, made "God" the center of their systems, often the first certainty as well as the first cause of being and of intelligibility? Were not almost all the greatest social thinkers: Bodin, Grotius, and Lipsius, devout Christians, albeit now influenced by liberal Stoic ideas? And finally, Spinoza excepted, was there any real question about what this culture, Catholic or Protestant, lay or clerical, <i>meant</i> by the concept "God," namely a transcendent, self-sufficient, all-powerful, changeless, perfect, and therefore supernatural being, endowed with intelligence and will,	A finales del siglo XVII, la idea de Dios parecía, por una parte, inteligible y segura y, por otra, generalmente consensuada en cuanto a su contenido. ¿No se habían convencido casi todos los grandes científicos del siglo, como Newton, Boyle, Dalton y Ray, de que sus vastos avances en la ciencia sólo mostraban más claramente la maravilla del Creador? ¿Acaso no lo estaban casi todos los grandes filósofos del siglo: Descartes, Leibniz, Locke y Spinoza, hicieron de "Dios" el centro de sus sistemas, a menudo la primera certeza así como la primera causa del ser y de la inteligibilidad? ¿No fueron casi todos los grandes pensadores sociales: Bodin, Grocio y Lipsio, cristianos devotos, aunque ahora influidos por las ideas estoicas liberales? Y por último, exceptuando a Spinoza, ¿había alguna duda real sobre lo que esta cultura, católica o protestante, laica o clerical, entendía por el concepto "Dios", a saber, un ser trascendente, autosuficiente, todopoderoso, inmutable, perfecto y, por tanto, sobrenatural, dotado de inteligencia y voluntad, y

and characterized by moral rectitude and benevolence towards his creatures?	caracterizado por la rectitud moral y la benevolencia hacia sus criaturas?
The intellectual bases of this traditional theism were, to be sure, different: Catholics still sought to prove his existence as the necessary first cause of finite creatures; modernizing Protestants tended to prefer the proof from the natural order newly uncovered by science; and some, such as Pascal and Bayle, preferred a "wager" or fideism to such coldly intellectual proofs. Nevertheless, in the seventeenth century virtually all agreed that such a being exists, that He could be known with certainty, and that He was ultimately the source and ground of all being, order, and hope. The seeds of a speedy disintegration were there, partially evident in the exclusivist empiricism of Bacon and the materialism of Hobbes, but they had not yet flowered. The seventeenth century was, as Peter Gay rightly remarks, the era of "pagan Christianity" (Gay, Ch. V), secular in many of its modes of thought, but still deeply religious and Christian in its ultimate vision of things.	Las bases intelectuales de este teísmo tradicional eran, sin duda, diferentes: Los católicos seguían tratando de probar su existencia como primera causa necesaria de las criaturas finitas; los protestantes modernizadores tendían a preferir la prueba del orden natural recién descubierto por la ciencia; y algunos, como Pascal y Bayle, preferían una "apuesta" o fideísmo a esas pruebas fríamente intelectuales. Sin embargo, en el siglo XVII prácticamente todos estaban de acuerdo en que tal ser existía, que podía ser conocido con certeza y que, en última instancia, era la fuente y el fundamento de todo ser, orden y esperanza. Las semillas de una rápida desintegración estaban ahí, parcialmente evidentes en el empirismo exclusivista de Bacon y el materialismo de Hobbes, pero aún no habían florecido. El siglo XVII fue, como señala acertadamente Peter Gay, la era del "cristianismo pagano" (Gay, cap. V), secular en muchos de sus modos de pensamiento, pero todavía profundamente religioso y cristiano en su visión última de las cosas.

To trace briefly the ways in which eighteenth-century thought and life challenged and virtually overcame the certainty, the centrality, and even the character of this traditional theistic notion of God is impossible except in summary form. Although only a number of French <i>philosophes</i> were blatantly atheistic, almost any eighteenth-century thinker in tune with his time was radically critical of traditional Christianity and not least of this, its inherited conception of God. That idea, as we have noted previously, had enjoyed a multiple base: in science, in metaphysics, in morals, in scriptural authority, and finally, through the social and historical establishment of religious institutions in European life. On every one of these fronts the spirit of the Enlightenment challenged these bases for "God"-and the continuation of that multifaceted challenge into our own day represents the main character of our own developing secularity.	Resulta imposible trazar brevemente las formas en que el pensamiento y la vida del siglo XVIII desafiaron y prácticamente superaron la certeza, la centralidad e incluso el carácter de esta noción teísta tradicional de Dios, salvo de forma resumida. Aunque sólo algunos <i>filósofos</i> franceses fueron abiertamente ateos, casi todos los pensadores del siglo XVIII en sintonía con su época fueron radicalmente críticos con el cristianismo tradicional y, no menos importante, con su concepción heredada de Dios. Esa idea, como hemos señalado anteriormente, había gozado de una base múltiple: en la ciencia, en la metafísica, en la moral, en la autoridad escrituraria y, finalmente, a través del establecimiento social e histórico de las instituciones religiosas en la vida europea. En cada uno de estos frentes, el espíritu de la Ilustración desafió estas bases para "Dios", y la continuación de ese desafío multifacético hasta nuestros días representa el carácter principal de nuestra propia secularidad en desarrollo.
In general, this attack may be characterized as the effort, through radical criticism of all untested notions, to strip life down to the	En general, este ataque puede caracterizarse como el esfuerzo, a través de la crítica radical de todas las nociones no probadas,

simplest, most immediate, and most "natural" base, to disenchant the world of all supernatural, mythical elements, and to leave there only what is directly experienced, what is immanent within the natural order, and what can help immediately in the present life of man. The result was an almost frantic wish to dispense with all inherited or traditional beliefs which could not be so validated or which had no immediate, this-worldly, utility. Thus, the science of the eighteenth century tended to limit scientific hypotheses to the natural, material order, and to eschew the seventeenth-century relation of science to metaphysics, to natural theology, and so to proofs of God. Philosophy correspondingly lost its speculative, metaphysical urges, and in Hume, Kant and many others became increasingly skeptical of metaphysical systems and so of any cognitive certainty of God.	de reducir la vida a la base más simple, más inmediata y más "natural", de desencantar el mundo de todos los elementos sobrenaturales y míticos, y de dejar allí sólo lo que se experimenta directamente, lo que es inmanente dentro del orden natural y lo que puede ayudar inmediatamente en la vida presente del ser humano. El resultado fue un deseo casi frenético de prescindir de todas las creencias heredadas o tradicionales que no pudieran ser validadas de este modo o que no tuvieran una utilidad inmediata, en este mundo. Así, la ciencia del siglo XVIII tendió a limitar las hipótesis científicas al orden natural, material, y a evitar la relación del siglo XVII de la ciencia con la metafísica, con la teología natural y, por tanto, con las pruebas de Dios. En consecuencia, la filosofía perdió sus impulsos especulativos y metafísicos, y Hume, Kant y muchos otros se volvieron cada vez más escépticos de los sistemas metafísicos y, por tanto, de cualquier certeza cognoscitiva de Dios.
Morals and social thought in their turn became more and more "secular" in character, finding their base first in natural laws, and then successively in our natural affections and needs, in prudence or utility,	A su vez, la moral y el pensamiento social fueron adquiriendo un carácter cada vez más "laico", basándose primero en las leyes naturales y luego, sucesivamente, en nuestros afectos

and in the autonomous laws of practical reason -but in no case were Enlightenment morals founded directly on a religious basis. In this way, in becoming thus radically "secular," eighteenth-century science, philosophy, and morals alike ceased to provide bases for the traditional concept of God.	y necesidades naturales, en la prudencia o la utilidad y en las leyes autónomas de la razón práctica, pero en ningún caso la moral de la Ilustración se fundó directamente en una base religiosa. De este modo, al volverse radicalmente "laicas", tanto la ciencia como la filosofía y la moral del siglo XVIII dejaron de proporcionar bases para el concepto tradicional de Dios.
Finally, the whole brunt of Enlightenment attitudes militated against traditional authorities of untested faiths as a basis of religious certainty and conviction. The age's hatred of all forms of unquestioned authority and unexamined superstition, its scorn of prejudice and parochial passion, and its bitter experience of confessional intolerance and wars, and of clerical privilege and conservatism made appeals to divine revelation, to ecclesiastical authority, or to inner religious experiences abhorrent to many thinkers of the Enlightenment. It was an age that emphasized, above all, immediate experience, personal and human autonomy, this-worldly values, and a	Por último, todo el peso de las actitudes de la Ilustración militaba contra las autoridades tradicionales de creencias no probadas como base de la certeza y la convicción religiosas. El rechazo de la época a todas las formas de autoridad incuestionable y superstición no examinada, el desprecio de los prejuicios y las pasiones locales, y la experiencia más dura de la intolerancia y las guerras confesionales, así como del privilegio y el conservadurismo clericales, hicieron que muchos pensadores de la Ilustración aborrecieran los llamamientos a la revelación divina, a la autoridad eclesiástica o a las experiencias religiosas internas. Era una época que enfatizaba, por encima de todo, la experiencia inmediata, la autonomía personal y humana, los valores de

critical or skeptical attitude towards all social, historical, and cosmological beliefs. And in less than one hundred years, that combination of attitudes exploded the metaphysical, fideistic, moral, and historical-social bases of the traditional concept of God. The debris remaining was well described by Schleiermacher in 1799 when he remarked that for the cultured of his age, religion was merely "<i>an instinct craving for a mess of metaphysical and moral crumbs</i>" (Schleiermacher, p. 31).	este mundo y una actitud crítica o escéptica hacia todas las creencias sociales, históricas y cosmológicas. Y en menos de cien años, esa combinación de actitudes hizo estallar las bases metafísicas, fideístas, morales e histórico-sociales del concepto tradicional de Dios. Los escombros que quedaron fueron bien descritos por Schleiermacher en 1799 cuando señaló que para los cultos de su época la religión no era más que "<i>un instinto ansioso de un revoltijo de migajas metafísicas y morales</i>" (Schleiermacher, p. 31).
Despite its shattering effects on traditional dogmas and concepts, the result of the eighteenth-century Enlightenment on its descendants in the nineteenth century was by no means the total eradication from theology, philosophy or culture generally of the idea of God. To be sure, there was an increasing spread of atheism as the century developed through the thought of such men as Feuerbach, Marx, Nietzsche, Comte, and Darwin: still, God remained a central concept in most nineteenth-century thought. The dominant reaction of this century was to modernize or even to "secularize" this religions concept, to refashion traditional	A pesar de sus efectos demoledores sobre los dogmas y conceptos tradicionales, el resultado de la Ilustración del siglo XVIII sobre sus descendientes en el siglo XIX no fue en absoluto la erradicación total de la idea de Dios de la teología, la filosofía o la cultura en general. Es cierto que el ateísmo se fue extendiendo a medida que avanzaba el siglo a través del pensamiento de hombres como Feuerbach, Marx, Nietzsche, Comte y Darwin, pero Dios siguió siendo un concepto central en la mayor parte del pensamiento decimonónico. La reacción dominante de este siglo fue modernizar o incluso "secularizar" este concepto de las religiones, remodelar el teísmo

theism in terms intelligible to the contemporary man.

And the reason was that there still remained for most nineteenth-century minds, a deep sense of a divine dimension of things, manifesting itself for them in the eternal and so divine law of orderly development or Progress.

What the eighteenth-century Enlightenment seems, therefore, to have accomplished was the permanent shattering of that inherited union of ontological and religious categories which had formed the concept of a transcendent, omnipotent, changeless, and yet all-wise and all-loving being, what we have called traditional or classical theism.

Except for a lingering Thomistic tradition, since mid-twentieth century under fire in Roman Catholicism itself, this traditional theistic concept has not reappeared importantly in theology in either the nineteenth or the twentieth centuries.

Whatever may be the case with God as he is in himself, there is little historical question that, in non-Roman circles at least, this inherited concept of God "died" circa 1800.

Let us now see how this concept was transformed.

tradicional en términos inteligibles para el ser humano contemporáneo.

Y la razón era que para la mayoría de las mentes decimonónicas seguía existiendo un profundo sentido de la dimensión divina de las cosas, que se manifestaba para ellas en la ley eterna y por tanto divina del desarrollo ordenado o Progreso.

Lo que la Ilustración del siglo XVIII parece haber logrado, por tanto, fue la ruptura permanente de esa unión heredada de categorías ontológicas y religiosas que habían formado el concepto de un ser trascendente, omnipotente, inmutable y, sin embargo, omnisapiente y omnipotente, lo que hemos llamado teísmo tradicional o clásico.

Salvo una persistente tradición tomista, desde mediados del siglo XX bajo el fuego del propio catolicismo romano, este concepto teísta tradicional no ha reaparecido de forma importante en la teología ni en el siglo XIX ni en el XX.

Cualquiera que sea el caso de Dios tal como es en sí mismo, hay pocas dudas históricas de que, al menos en los círculos no romanos, este concepto heredado de Dios "murió" hacia 1800.

Veamos ahora cómo se transformó este concepto.

The Enlightenment bequeathed to its descendants in the nineteenth century many presuppositions which helped to direct the course of this reformulation. First was an emphasis on immediate experience and on human autonomy, and a consequent conviction that whatever is meaningful, real, and of value must be in continuity with ordinary experience and with human powers. Second, in both the eighteenth and the nineteenth centuries reality was seen as a harmonious whole. Increasingly during the nineteenth, however, the idea that this whole represents a developing process towards perfection comes to dominance. And third, because of the belief in the continuity of man's development with the ultimate purposes of process, man, in his higher capacities as a rational and moral being was felt legitimately to claim to be the measure of reality and truth. Thus, for the nineteenth century the immanence of the divine in the unfolding process of nature and of human history becomes the key theological motif.	La Ilustración legó a sus descendientes en el siglo XIX muchos presupuestos que ayudaron a dirigir el curso de esta reformulación. En primer lugar, el énfasis en la experiencia inmediata y en la autonomía humana, y la consiguiente convicción de que todo lo que es significativo, real y valioso debe estar en continuidad con la experiencia ordinaria y con las facultades humanas. En segundo lugar, tanto en el siglo XVIII como en el XIX se consideraba la realidad como un todo armonioso. Sin embargo, durante el XIX predomina cada vez más la idea de que este todo representa un proceso en desarrollo hacia la perfección. Y en tercer lugar, debido a la creencia en la continuidad del desarrollo del ser humano con los fines últimos del proceso, el ser humano, en sus capacidades superiores como ser racional y moral, se sintió legitimado para reclamar ser la medida de la realidad y la verdad. Así, para el siglo XIX, la inmanencia de lo divino en el proceso de desarrollo de la naturaleza y de la historia humana se
---	--

	convierte en el motivo teológico clave.
Consequently, many a thinker, who was influenced by the eighteenth-century background repudiated -but for slightly different reasons- the traditional notion of a God who was completely transcendent, who was hidden from a fallen and lost world incapable of relating itself to him, and who consequently could be known only by metaphysical inference or by ecclesiastical or scriptural religions authority. Such a being, separated from ordinary experience and appearing only in miracle, seemed to the confident, scientific mind of the nineteenth century, to be unknowable, unreal, irrelevant at best, and superstitious and repressive at worst. While, however, typical minds of the preceding eighteenth century had sought either to rescue this traditional deity in an intellectually purified deism -for example, that of Voltaire or Rousseau- or to excoriate him in the scientific materialism of Holbach, the typical nineteenth-century reaction was radically to refashion the idea of God according to its own "romantic" emphases on moral passion, wholeness, and feeling.	En consecuencia, muchos pensadores influidos por el trasfondo dieciochesco repudiaron -aunque por razones ligeramente distintas- la noción tradicional de un Dios completamente trascendente, oculto a un mundo caído y perdido incapaz de relacionarse con él y que, en consecuencia, sólo podía ser conocido por inferencia metafísica o por la autoridad de las religiones eclesiásticas o escriturales. Tal ser, separado de la experiencia ordinaria y apareciendo sólo en milagro, parecía a la mente confiada y científica del siglo XIX, ser incognoscible, irreal, irrelevante en el mejor de los casos, y supersticioso y represivo en el peor. Sin embargo, mientras que las mentes típicas del siglo XVIII anterior habían intentado rescatar esta deidad tradicional en un deísmo intelectualmente purificado -por ejemplo, el de Voltaire o Rousseau- o censurarla en el materialismo científico de Holbach, la reacción típica del siglo XIX fue remodelar radicalmente la idea de Dios de acuerdo con su propio énfasis "romántico" en la pasión moral, la integridad y el sentimiento.

Again, we can only briefly summarize these reformulations which flowered into what is usually called religions and theological liberalism.	De nuevo, sólo podemos resumir brevemente estas reformulaciones que florecieron en lo que suele llamarse religiones y liberalismo teológico.
First there was the reformulation effected by Kant and his followers. Kant at the end of the eighteenth century had expressed vividly the Enlightenment's antipathy to metaphysics, and thus had called a halt to a speculative foundation for the concept of God. We cannot, he said, <i>know</i> God, for knowledge is confined to the sensible, phenomenal world and to <i>a priori</i> mathematics and logic, that is, to empirical and formal sciences. Thus, with the demise of a metaphysical base for theology, the ontological functions and attributes of the traditional idea of God were removed from post-Kantian religious thought. According to Kant, however, the moral if not the cognitive capacities of man, although self-grounded in man's own autonomous practical reason, cannot fulfill themselves without a theistic framework: as a moral being, man must postulate, even if he cannot demonstrate, the reality of God and of immortality.	Primero fue la reformulación efectuada por Kant y sus seguidores. A finales del siglo XVIII, Kant había expresado claramente la antipatía de la Ilustración por la metafísica y, por tanto, había puesto fin a la fundamentación especulativa del concepto de Dios. No podemos, dijo, <i>conocer</i> a Dios, porque el conocimiento se limita al mundo sensible y fenoménico y a las matemáticas y la lógica <i>a priori</i>, es decir, a las ciencias empíricas y formales. Así pues, con la desaparición de una base metafísica para la teología, las funciones y atributos ontológicos de la idea tradicional de Dios fueron eliminados del pensamiento religioso postkantiano. Sin embargo, según Kant, las capacidades morales, si no cognitivas, del ser humano, aunque se fundamenten en la propia razón práctica autónoma del ser humano, no pueden realizarse sin un marco teísta: como ser moral, el ser humano debe postular, aunque no pueda demostrarlo, la realidad de Dios y de la inmortalidad.

God is here no longer, as in the seventeenth century, the experienceable and knowable <i>ground</i> of finite being, human autonomy, moral experience, and future hope; for Kant, the idea of God is rather (in part) the implication of an unknowable ideal of pure reason, supplementing an autonomously studied nature, and (much more surely) the consequence and so the postulate of autonomously acting moral reason.	Dios ya no es aquí, como en el siglo XVII, el <i>fundamento</i> experimentable y conocible del ser finito, de la autonomía humana, de la experiencia moral y de la esperanza futura; para Kant, la idea de Dios es más bien (en parte) la implicación de un ideal incognoscible de la razón pura, que complementa una naturaleza estudiada autónomamente, y (con mucha mayor seguridad) la consecuencia y, por tanto, el postulado de la razón moral que actúa autónomamente.
The theological implications of this radically transformed status for the idea of God were worked out by Albrecht Ritschl and his school in the second half of the nineteenth century. For Ritschlian liberalism metaphysical or ontological categories were quite irrelevant to religious interests; such concepts, said they, are a "Greek" inheritance alien to the purely moral and historical concerns of the religion of the prophets and of Jesus. Thus God, while appropriately called Creator and Ruler by religious faith, should not be identified with the cosmological First Cause, a speculative Absolute, or even a divine spiritual Force within nature.	Las implicaciones teológicas de este estatus radicalmente transformado para la idea de Dios fueron elaboradas por Albrecht Ritschl y su escuela en la segunda mitad del siglo XIX. Para el liberalismo ritschliano, las categorías metafísicas u ontológicas eran totalmente irrelevantes para los intereses religiosos; tales conceptos, decían, son una herencia "griega" ajena a las preocupaciones puramente morales e históricas de la religión de los profetas y de Jesús. Así, Dios, aunque apropiadamente llamado Creador y Rector por la fe religiosa, no debe ser identificado con la Primera Causa cosmológica, un Absoluto especulativo, o incluso una Fuerza

He is known and experienced by us only in our moral life, as providing the framework within which human moral personality can fulfill itself.	espiritual divina dentro de la naturaleza. Sólo le conocemos y experimentamos en nuestra vida moral, como el marco en el que la personalidad moral humana puede realizarse.
Thus for Ritschl God as Creator guarantees our "moral supremacy over nature"; as the Ruler of history he guarantees the moral development of history towards the kingdom of God; and, above all, as the loving Father of Jesus, who founded the kingdom of love, he calls us in personal communion to fulfill ourselves morally in a spiritual worship of him which is selfless service to the growth in history of his moral kingdom. The anti-metaphysical bias of Kant (making easy union with Luther's historical antipathy to scholasticism) removed from much of subsequent Protestant thought the ontological characteristics of the traditional God; the optimism of the nineteenth century about man's moral possibilities removed his historic judgmental or "wrathful" characteristics; the belief in historical progress dissipated the eschatological or otherworldly element primary to orthodoxy; and so all that was left in most of Ritschlian theology was the loving,	Así, para Ritschl Dios como Creador garantiza nuestra "supremacía moral sobre la naturaleza"; como Rector de la historia garantiza el desarrollo moral de la historia hacia el reino de Dios; y, sobre todo, como Padre amoroso de Jesús, que fundó el reino del amor, nos llama en comunión personal a realizarnos moralmente en un culto espiritual a Él que es servicio desinteresado al crecimiento en la historia de su reino moral. El sesgo antimetafísico de Kant (que se unió fácilmente a la antipatía histórica de Lutero por la escolástica) eliminó de gran parte del pensamiento protestante posterior las características ontológicas del Dios tradicional; el optimismo del siglo XIX sobre las posibilidades morales del ser humano eliminó sus características históricas de juicio o "ira"; la creencia en el progreso histórico disipó el elemento escatológico o de otro mundo primario de la ortodoxia; y así todo lo que quedó en la mayor parte de la teología

personal God of moral idealism and of historical progress.	ritschliana fue el Dios amoroso y personal del idealismo moral y del progreso histórico.
German theology of the twentieth century, however divergent in its religious emphases from Ritschlian moralism, has after this inheritance never been able to contemplate a metaphysical conception of God with anything but horror, or be concerned in theology with such categories as self-sufficiency, necessity, being, substance, changelessness, or eternity. To contemporary continental theologians, as to Ritschl and Harnack, these are "Greek" concepts alien to the moral, personal, and historical genius of the Christian notion of God.	La teología alemana del siglo XX, por muy divergente que sea en sus énfasis religiosos del moralismo ritschliano, después de esta herencia nunca ha sido capaz de contemplar una concepción metafísica de Dios con algo que no sea horror, o de preocuparse en teología por categorías como autosuficiencia, necesidad, ser, sustancia, inmutabilidad o eternidad. Para los teólogos continentales contemporáneos, como para Ritschl y Harnack, se trata de conceptos "griegos" ajenos al genio moral, personal e histórico de la noción cristiana de Dios.
A quite different reformulation appeared in Hegel. For Hegel, as for Kant, there was no possibility of knowing a <i>transcendent</i> God by inference, and there was for him even less desirability in worshipping such a God on the basis of authority. The divine must be immanent to experience if it is to be real, relevant, and at all creative. But God cannot be in continuity with only a <i>part</i> of experience, for comprehensiveness and universality are surely	Una reformulación muy diferente apareció en Hegel. Para Hegel, como para Kant, no había posibilidad de conocer a un Dios trascendente por inferencia, y para él era aún menos deseable adorar a tal Dios sobre la base de la autoridad. Lo divino debe ser inmanente a la experiencia para ser real, relevante y creativo. Pero Dios no puede estar en continuidad con sólo una parte de la experiencia, ya que la amplitud y la universalidad son sin duda

characteristics of both deity and truth. Thus, God must be both immanent and universal, that which grounds and so unites every facet of experience: logical and cognitive, natural and cultural, social and historical, emotional and moral. In other words, when truly understood by philosophy instead of merely pictured by religion, God is the immanent Absolute, as concrete as are the immediate facts of experience that are his modes, and as universal as a total system enveloping everything. If, moreover, God as immanent is not separate from the concrete particulars of which he is the ground and the unity, then, while to be sure he is self-sufficient and so absolute, producer and not produced, still he cannot be changeless and static.	características tanto de la deidad como de la verdad. Por tanto, Dios debe ser inmanente y universal, aquello que fundamenta y une todas las facetas de la experiencia: lógica y cognitiva, natural y cultural, social e histórica, emocional y moral. En otras palabras, cuando es verdaderamente entendido por la filosofía en lugar de ser meramente representado por la religión, Dios es el Absoluto inmanente, tan concreto como los hechos inmediatos de la experiencia que son sus modos, y tan universal como un sistema total que lo envuelve todo. Si, además, Dios, como inmanente, no está separado de las particularidades concretas de las que es el fundamento y la unidad, entonces, si bien es cierto que es autosuficiente y, por tanto, absoluto, productor y no producido, no puede ser inmutable y estático.
Becoming and development are the essential characteristics of logic, of life, and of social history, and so, as the ground and unity of these, God shares in dialectical movement. Once again mediation was achieved, this time between the logical relations of ideas, now dynamically interpreted, and matters of fact -a pair formerly	El devenir y el desarrollo son las características esenciales de la lógica, de la vida y de la historia social, por lo que, como fundamento y unidad de éstas, Dios participa del movimiento dialéctico. Una vez más se lograba la mediación, esta vez entre las relaciones lógicas de las ideas, ahora interpretadas dinámicamente, y las cuestiones de hecho, un par antes

sundered by the speculative timidity of the Enlightenment. Finally, since all post-Kantians agreed that creative production of particulars according to logical structures is the essence of rational spirit, the Absolute is rational; and thus reality -natural, historical, and personal- in all its bewildering variety and apparent confusion, is to the unifying philosophical gaze the creation of rational Spirit.	escindido por la timidez especulativa de la Ilustración. Por último, puesto que todos los postkantianos estaban de acuerdo en que la producción creativa de particulares según estructuras lógicas es la esencia del espíritu racional, el Absoluto es racional; y así la realidad -natural, histórica y personal- en toda su desconcertante variedad y aparente confusión, es para la mirada filosófica unificadora la creación del Espíritu racional.
If one asks how such a global vision of the all-comprehensive rational unity of actual things is possible for finite intellects. Hegel answered that such a suprahuman philosophical synthesis was possible only because the divine spirit, the Absolute, had <i>already</i> become incarnate in history, had united itself with mankind in the historical development of autonomy and intelligence, and had finally realized itself as self-consciousness in the understanding of the philosopher. The union achieved in speculative philosophy between the secular and the religious, between the manifold of individual and historical life and the ultimate or the Absolute, is possible only because the divine has already united them	Si uno se pregunta cómo es posible para los intelectos finitos semejante visión global de la unidad racional omnicomprensiva de las cosas reales. Hegel respondió que tal síntesis filosófica suprahumana sólo era posible porque el espíritu divino, el Absoluto, <i>ya</i> se había encarnado en la historia, se había unido a la humanidad en el desarrollo histórico de la autonomía y la inteligencia, y finalmente se había realizado como autoconciencia en el entendimiento del filósofo. La unión lograda en la filosofía especulativa entre lo secular y lo religioso, entre lo múltiple de la vida individual e histórica y lo último o Absoluto, sólo es posible porque lo divino ya los ha

by its action of incarnation in humanity and so in history. Thus did Hegel, by rendering God radically immanent and dynamic rather than transcendent and changeless, produce possibly the last religious or theological expression of western culture as a whole. For in his view the trinitarian God of traditional faith has descended from his separateness into actuality and has become the unfolding Absolute whose inner life of rational spirit has expressed itself through the process of social history in the story of the development of human autonomy.	unido por su acción de encarnación en la humanidad y así en la historia. Al hacer a Dios radicalmente inmanente y dinámico en lugar de trascendente e inmutable, Hegel produjo así posiblemente la última expresión religiosa o teológica de la cultura occidental en su conjunto. En su opinión, el Dios trinitario de la fe tradicional ha descendido de su separación a la actualidad y se ha convertido en el Absoluto en desarrollo, cuya vida interior de espíritu racional se ha expresado a través del proceso de la historia social en la historia del desarrollo de la autonomía humana.
Hegel's magnificent synthesis of philosophy and theology, culture and religion, the profane and the sacred -being too intellectualistic in that it tended to "raise or transform religion into philosophy"- never became the basis for a widespread "church theology" as did Ritschlianism. Nevertheless, overtones of Hegel's idealistic conception of God, in which God is the symbol for the whole of experience, appear prominently in philosophical and religious thought throughout the nineteenth and into the early twentieth centuries: in Bernard Bosanquet, F. H. Bradley, Borden	La magnífica síntesis de Hegel entre filosofía y teología, cultura y religión, lo profano y lo sagrado -siendo demasiado intelectualista en el sentido de que tendía a "elevar o transformar la religión en filosofía"- nunca llegó a ser la base de una "teología eclesiástica" generalizada, como lo fue el ritschlianism. No obstante, los matices de la concepción idealista de Dios de Hegel, en la que Dios es el símbolo de toda la experiencia, aparecen de forma destacada en el pensamiento filosófico y religioso a lo largo del siglo XIX y principios del XX: en Bernard Bosanquet, F. H. Bradley, Borden Parker Bowne, A. S. Pringle-

Parker Bowne, A. S. Pringle-Pattison, W. T. Harris and the St. Louis School, Josiah Royce, W. E. Hocking, and Brand Blanshard.	Pattison, W. T. Harris y la Escuela de San Luis, Josiah Royce, W. E. Hocking y Brand Blanshard.
A third mode of reformulation far more pervasive in liberal religion than Hegelianism and so a balancing motif to Ritschlian moralism was that of Friedrich Schleiermacher. Agreeing with other post-Enlightenment figures that metaphysical inference could not establish a transcendent deity, and that for modern men neither ecclesiastical nor biblical authority could alone provide a sufficient base for religion and its doctrines, Schleiermacher denied nevertheless the Kantian base of religion in morality and the Hegelian tendency to transform religion into philosophical speculation. Rather, he regarded religion as founded autonomously on feeling, a pre-rational and pre-moral awareness, a sense or "taste for the whole" or the Infinite, or, as he put it later, the self-consciousness of being absolutely dependent as opposed to the "secular" self-consciousness of relative dependence and relative freedom with respect to the things of the world.	Un tercer modo de reformulación mucho más penetrante en la religión liberal que el hegelianismo y, por tanto, un motivo de equilibrio con el moralismo ritschliano, fue el de Friedrich Schleiermacher. Estando de acuerdo con otras figuras posteriores a la Ilustración en que la inferencia metafísica no podía establecer una deidad trascendente, y que para el ser humano moderno ni la autoridad eclesiástica ni la bíblica podían por sí solas proporcionar una base suficiente para la religión y sus doctrinas, Schleiermacher negó no obstante la base kantiana de la religión en la moralidad y la tendencia hegeliana a transformar la religión en especulación filosófica. Por el contrario, consideraba que la religión se fundaba autónomamente en el sentimiento, en una conciencia prerracional y premoral, en un sentido o "gusto por el todo" o el Infinito, o, como lo expresó más tarde, en la autoconciencia de ser absolutamente dependiente en contraposición a la autoconciencia "secular" de relativa dependencia y

	relativa libertad con respecto a las cosas del mundo.
On this ground of feeling, or, as we might put it, of existential self-awareness as absolutely dependent, Schleiermacher reinterpreted religion in general, Christian faith and experience, and, of course, the symbol God. God is now conceived as the Whence of this unique feeling, and so all talk about God is really talk about our religious feelings with regard to their source and ground.	Sobre este fundamento del sentimiento o, como podríamos decir, de la autoconciencia existencial como absolutamente dependiente, Schleiermacher reinterpretó la religión en general, la fe y la experiencia cristianas y, por supuesto, el símbolo Dios. Dios se concibe ahora como el Manantial de este sentimiento único, por lo que hablar de Dios es en realidad hablar de nuestros sentimientos religiosos en lo que respecta a su fuente y fundamento.
Several important new characteristics of God follow from Schleiermacher's starting point. First of all, only that which is immediately derivable from present religious experience can be said of God; nothing merely on the basis of rational speculation or traditional authority can be stated of him as he is in himself. Secondly, while this feeling is "religious" in that it is not a feeling of the world around us, still it is "secular" in the sense that once developed it accompanies, as a part of our basic self-consciousness, all of our life.	Del punto de partida de Schleiermacher se derivan varias características nuevas e importantes de Dios. En primer lugar, sólo puede decirse de Dios lo que se deriva inmediatamente de la experiencia religiosa presente; nada que se base meramente en la especulación racional o en la autoridad tradicional puede decirse de Él tal como es en sí mismo. En segundo lugar, aunque este sentimiento es "religioso" en el sentido de que no es un sentimiento del mundo que nos rodea, sigue siendo "secular" en el sentido de que, una vez desarrollado, acompaña, como parte de nuestra autoconciencia básica, toda nuestra vida.

It is not one special, "churchy" feeling or experience among others, but the ground tone of our total everyday existence. Correspondingly, God, as the Whence of this feeling, is not one cause (albeit supernatural) among others, but God is Absolute Causality as the cause of all finite causes. It is not the case that he is in church but not in nature, in <i>Heilsgeschichte</i> but not in ordinary experience, "here" and not "there."	No es un sentimiento o experiencia especial y "eclesiástica" entre otros, sino el tono básico de toda nuestra existencia cotidiana. En consecuencia, Dios, como origen de este sentimiento, no es una causa (aunque sobrenatural) entre otras, sino que Dios es la Causalidad Absoluta como causa de todas las causas finitas. No es el caso de que Él esté en la iglesia pero no en la naturaleza, en la <i>Historia de la salvación</i> pero no en la experiencia ordinaria, "aquí" y no "allí".
He is rather omnipresent and everlasting, as the ground of our existence and all that occurs. And finally, God is quite beyond the relative reciprocity and freedom of finite things in their mutual relations. In this way Schleiermacher refashioned the notion of God, as had Kant and Hegel, so as to place it in continuity with the nineteenth-century confidence in life and experience generally, and especially so as not to run counter to the world order of Enlightenment science. God here is not a transcendent supernatural being who intervenes into a fallen world from the outside: he is the ground, rather, of all causal order as the	Él es más bien omnipresente y eterno, como fundamento de nuestra existencia y de todo lo que acontece. Y, por último, Dios está más allá de la reciprocidad relativa y de la libertad de las cosas finitas en sus relaciones mutuas. De este modo, Schleiermacher reformuló la noción de Dios, como habían hecho Kant y Hegel, para ponerla en continuidad con la confianza decimonónica en la vida y la experiencia en general, y especialmente para no ir en contra del orden mundial de la ciencia de la Ilustración. Dios no es aquí un ser sobrenatural trascendente que interviene en un mundo caído desde el exterior: es más bien la base de todo orden causal como causa

timeless, absolute cause of all causes.	absoluta e intemporal de todas las causas.
What Schleiermacher contributed to nineteenth century liberal religion was the emphasis on immediate religious experience as the basis of piety and so of all faith and doctrine, the sense of the immanence of God in all life and culture, and a magnificently worked out modern reinterpretation of all major Christian doctrines, which did not conflict with an acceptance of science in all its forms. Where his notion of God has seemed insufficient was its latent pantheism, his weakened sense of alienation from God and so of sin (a fault shared by most other liberal theologies), and especially the apparent lack of "personal being" in God because God as Absolute Causality lacked freedom among alternatives, and therefore intentionality. Nevertheless, since almost every major theologian since Schleiermacher's time has spoken of God on the basis of some aspect of present experience-be that experience conceived romantically, pietistically, or existentially-and no longer (whatever his protestations) defines God on the basis exclusively either of speculation or of externa)	Lo que Schleiermacher aportó a la religión liberal del siglo XIX fue el énfasis en la experiencia religiosa inmediata como base de la piedad y, por tanto, de toda fe y doctrina, el sentido de la inmanencia de Dios en toda vida y cultura, y una reinterpretación moderna magníficamente elaborada de todas las principales doctrinas cristianas, que no entraba en conflicto con la aceptación de la ciencia en todas sus formas. Donde su noción de Dios ha parecido insuficiente fue en su panteísmo latente, su debilitado sentido de la alienación de Dios y por tanto del pecado (un defecto compartido por la mayoría de las demás teologías liberales), y especialmente la aparente falta de "ser personal" en Dios porque Dios como Causalidad Absoluta carecía de libertad entre alternativas, y por tanto de intencionalidad. Sin embargo, dado que casi todos los teólogos importantes desde la época de Schleiermacher han hablado de Dios basándose en algún aspecto de la experiencia presente -ya sea la experiencia concebida romántica, pietista o existencialmente- y ya no definen a Dios (a pesar de sus protestas) basándose exclusivamente en la

ecclesiastical or scriptural authority, it is not hard to see why, even in the very different atmosphere of the twentieth century, Schleiermacher continues to be called "the father of modern theology," at least in western culture.	especulación o en la autoridad externa) eclesiástica o bíblica, no es difícil ver por qué, incluso en la atmósfera tan diferente del siglo XX, se sigue llamando a Schleiermacher "el padre de la teología moderna", al menos en la cultura occidental.
Finally, one other important reformulation of the idea of God begins to appear in the later nineteenth century. The conception that reality is a developing, evolving, or progressing Process had been latent in Enlightenment thought about history, had appeared in dramatic, albeit idealistic, form in Hegel, and seemed to receive final approbation in the developing cosmology, geology, and finally biology of the nineteenth century. It is fair to say that well-nigh every aspect of inquiry at the end of the nineteenth century was dominated by this evolutionary presupposition, and correspondingly religious thought as well found itself using the concept of evolving process as its most fundamental clue to the character of reality and so of God. In opposition to Hegel's absolutistic use of the concept, however, most forms of evolutionary or process thought at the end of the nineteenth century	Por último, a finales del siglo XIX comienza a aparecer otra importante reformulación de la idea de Dios. La concepción de que la realidad es un Proceso en desarrollo, evolución o progreso había estado latente en el pensamiento de la Ilustración sobre la historia, había aparecido en forma dramática, aunque idealista, en Hegel, y parecía recibir la aprobación final en el desarrollo de la cosmología, la geología y, finalmente, la biología del siglo XIX. Es justo decir que casi todos los aspectos de la investigación a finales del siglo XIX estaban dominados por esta suposición evolutiva y, en consecuencia, el pensamiento religioso también se encontró utilizando el concepto de proceso evolutivo como su pista más fundamental sobre el carácter de la realidad y, por tanto, de Dios. Sin embargo, en oposición al uso absolutista del concepto por parte de Hegel, la mayoría de las formas de pensamiento evolucionista o procesual de finales

conceived of God as finite, the spiritual or intentional force within natural and historical process which accounts for the "facts" of evolutionary development and of historical progress. Insofar, therefore, as such forms of progressive development were regarded as "empirical," God as their source or cause was believed to be "empirically derived"; insofar as this development had evidenced manifest evil and so had clearly involved a struggle, God could be neither absolute nor omnipotent; and finally, insofar as he is a "struggling God," in reciprocal relations with natural and historical events, God is surely neither self-sufficient nor changeless.	del siglo XIX concebían a Dios como finito, la fuerza espiritual o intencional dentro del proceso natural e histórico que da cuenta de los "hechos" del desarrollo evolutivo y del progreso histórico. Por tanto, en la medida en que esas formas de desarrollo progresista se consideraban "empíricas", se creía que Dios, como su fuente o causa, era "empíricamente derivado"; en la medida en que ese desarrollo había evidenciado una maldad manifiesta y, por tanto, había implicado claramente una lucha, Dios no podía ser ni absoluto ni omnipotente; y, por último, en la medida en que es un "Dios que lucha", en relaciones recíprocas con los acontecimientos naturales e históricos, Dios no es, sin duda, ni autosuficiente ni inmutable.
God is thus regarded as "becoming" or "changing" as process unfolds, and as the process as a whole achieves over time its own perfection, so God fulfills his own being, as well as his purposes, in and through the perfecting of a recalcitrant world. A wide variety of such concepts of God or of deity as an immanent, finite, developing force for progress appeared in the latter nineteenth and early twentieth centuries: in John Stuart Mill,	De este modo, se considera que Dios "deviene" o "cambia" a medida que se desarrolla el proceso, y como el proceso en su conjunto alcanza con el tiempo su propia perfección, Dios realiza su propio ser, así como sus propósitos, en y a través del perfeccionamiento de un mundo recalcitrante. A finales del siglo XIX y principios del XX apareció una gran variedad de conceptos de Dios o de la deidad como una fuerza inmanente, finita y en desarrollo para el progreso: en John Stuart Mill,

William James, and Henri Bergson; in Lloyd Morgan and Samuel Alexander; in F. R. Tennant, H. N. Wieman, Edgar Brightman, and E. S. Ames. The most influential significant form of this view of God as a developing factor within process appears, however, in the first third of the twentieth century in the thought of A. N. Whitehead, regarded by many as perhaps the greatest speculative philosopher the present century has yet produced- and so with his thought we move beyond the nineteenth-century liberal reformulations of God into the twentieth century.	William James y Henri Bergson; en Lloyd Morgan y Samuel Alexander; en F. R. Tennant, H. N. Wieman, Edgar Brightman y E. S. Ames. La forma significativa más influyente de esta visión de Dios como un factor en desarrollo dentro del proceso aparece, sin embargo, en el primer tercio del siglo XX en el pensamiento de A. N. Whitehead, considerado por muchos como quizás el mayor filósofo especulativo que ha producido el presente siglo, y con su pensamiento nos movemos más allá de las reformulaciones liberales de Dios del siglo XIX hacia el siglo XX.
In theology, as in so much of its life, the twentieth century has been in sharp revolt against its predecessor-as the nineteenth was against the eighteenth. Its first half -from 1918 to roughly 1960- was almost totally dominated by theological and religious views explicitly and directly antithetical to the liberal reformulations pictured above. Consequently, in the "neo-orthodox," "neo-Reformation," dialectical, or crisis theology characteristic of that half-century, a quite new understanding of God appears in Western history.	En teología, como en tantas otras cosas, el siglo XX se ha rebelado contra su predecesor, como el XIX lo hizo contra el XVIII. Su primera mitad -de 1918 a 1960 aproximadamente- estuvo casi totalmente dominada por puntos de vista teológicos y religiosos explícita y directamente contrarios a las reformulaciones liberales antes descritas. En consecuencia, en la teología "neoortodoxa", "neorreformista", dialéctica o de crisis característica de esa mitad de siglo, aparece una comprensión de Dios bastante nueva en la historia occidental.

The theological situation of the 1960's is in turn pervaded by the rather sudden collapse of this view of God, and by the consequent question, raised for really the first time within theology itself, whether there be a God for theology to talk about at all.	A su vez, la situación teológica de los años sesenta está impregnada por el colapso bastante repentino de esta visión de Dios, y por la consiguiente cuestión, planteada por primera vez dentro de la propia teología, de si existe un Dios del que hablar en teología.
The causes of the rise of the neo-orthodox view of God were, multiple. Most prominent of all was the breakdown of the confidence of the nineteenth century in the <i>religious</i> significance of "process," that is, in the progress of history and the goodness and perfectibility of man, a confidence which, as we noted, had led to the dominant liberal themes of the immanence of God and so to the continuity of the divine and the human. Social experience in the first half of the twentieth century was characterized by the sudden eruption of vast human evils; of paralyzing and debilitating wars; of impersonal, technological, and industrial cultures that seemed to smother personal and moral life alike; and by the threat of the imminent collapse of the very culture the endless development of whose values had in the first place led to the idea of social process as Historical Progress.	Las causas del auge de la visión neoortodoxa de Dios fueron múltiples. La más destacada de todas fue la quiebra de la confianza del siglo XIX en el significado <i>religioso</i> del "progreso", es decir, en el progreso de la historia y en la bondad y perfectibilidad del ser humano, una confianza que, como hemos señalado, había conducido a los temas liberales dominantes de la inmanencia de Dios y, por tanto, a la continuidad de lo divino y lo humano. La experiencia social de la primera mitad del siglo XX se caracterizó por la repentina irrupción de vastos males humanos; de guerras paralizantes y debilitantes; de culturas impersonales, tecnológicas e industriales que parecían asfixiar por igual la vida personal y moral; y por la amenaza del inminente colapso de la propia cultura cuyo desarrollo sin fin de valores había dado lugar en primer lugar a la idea del progreso social como Progreso Histórico.

Instead of manifesting in its secular life the divine spirit, man's history appeared to express nothing but estrangement, injustice, cruelty, and pride.	En lugar de manifestar en su vida secular el espíritu divino, la historia del ser humano parecía no expresar más que distanciamiento, injusticia, crueldad y orgullo.
Man's truth, in the physical and social sciences alike, opened as many possibilities for the exploitation as for the fulfillment of man. If, therefore, there was to be hope either for history as a whole or for the meaningfulness of an individual life, it must come from beyond man; the divine which saves must be transcendent rather than immanent, and the man who is saved must be "reborn" rather than merely "matured." Transcendence reentered western experience as the only possible alternative to twentieth-century despair. Ironically, our century's cultural experience was providing a kind of "prolegomenon" (if not a natural theology!) to what Karl Barth called the strange, new world of the Bible, or "biblical faith," insofar as the latter was characterized by such traditional categories as transcendence and mystery, crisis and redemption, sin and lostness, judgment and damnation, revelation and grace, justification and salvation.	La verdad del ser humano, tanto en las ciencias físicas como en las sociales, abría tantas posibilidades para la explotación como para la realización del ser humano. Por tanto, si había de haber esperanza para la historia en su conjunto o para el sentido de una vida individual, debía venir de más allá del ser humano; lo divino que salva debe ser trascendente en lugar de inmanente, y el ser humano que se salva debe "renacer" en lugar de meramente "madurar". La trascendencia volvió a entrar en la experiencia occidental como la única alternativa posible a la desesperación del siglo XX. Irónicamente, la experiencia cultural de nuestro siglo estaba proporcionando una especie de "prolegómeno" (¡si no una teología natural!) a lo que Karl Barth llamó el extraño y nuevo mundo de la Biblia, o "fe bíblica", en la medida en que esta última se caracterizaba por categorías tradicionales como trascendencia y misterio, crisis y redención, pecado y extravío, juicio y condenación, revelación y gracia, justificación y salvación.

A complementary philosophical development must be mentioned if we are to understand the idea of God in the twentieth century. With the breakdown early in the century of the nineteenth-century sense of progressive development and so of rational order, there appeared in philosophy as well a rather violent swing away from speculative metaphysics. With world war I the dominance of idealism evaporated, leaving only the organismic philosophy of Whitehead as a powerful speculative metaphysical influence. Almost all Anglo-Saxon philosophy took a radically naturalistic and even a positivistic turn, insisting with Dewey, Santayana, Morris R. Cohen, et al. that philosophy like science can only describe the immanent and generic traits of the plural, changing world of immediate experience, or with the Vienna school and linguistic philosophy that philosophy's sole task is not at all that of knowing "the real," but merely the analysis of language. In neither case, obviously, was there the possibility of the kind of systematic metaphysical speculation that might establish or	Para comprender la idea de Dios en el siglo XX, hay que mencionar una evolución filosófica complementaria. Con el desmoronamiento a principios de siglo del sentido decimonónico del desarrollo progresivo y, por tanto, del orden racional, se produjo también en la filosofía un violento alejamiento de la metafísica especulativa. Con la Primera Guerra Mundial, el dominio del idealismo se evaporó, dejando sólo a la filosofía organismica de Whitehead como una poderosa influencia metafísica especulativa. Casi toda la filosofía anglosajona dio un giro radicalmente naturalista e incluso positivista, insistiendo con Dewey, Santayana, Morris R. Cohen y otros en que la filosofía, como la ciencia, sólo puede describir los rasgos inmanentes y genéricos del mundo plural y cambiante de la experiencia inmediata, o con la escuela de Viena y la filosofía lingüística en que la única tarea de la filosofía no es en absoluto la de conocer "lo real", sino meramente el análisis del lenguaje. En ninguno de los dos casos existía, obviamente, la posibilidad de una especulación metafísica sistemática que pudiera establecer o
--	---

even undergird a philosophical conception of God. The other major philosophical movement was existentialism, which emphasized on the one hand man's despairing situation in a meaningless world, and on the other the radical distinction between objective scientific talk about things, and personal, involved awareness of one's own being, freedom, anxieties, and dilemmas.	incluso sustentar una concepción filosófica de Dios. El otro gran movimiento filosófico fue el existencialismo, que puso de relieve, por una parte, la situación desesperada del ser humano en un mundo sin sentido y, por otra, la distinción radical entre el discurso científico objetivo sobre las cosas y la conciencia personal, implicada, del propio ser, la libertad, las angustias y los dilemas.
Although much of secular existentialism was atheistic, this form of philosophy, whose origin after all lay in the religious writings of Kierkegaard, could be translated for theological purposes, which quickly happened. In this role, existential philosophy implied that theological language about God was exclusively personal, involved, and subjective, the language of the inward, personal experience of guilt and despair, of faith and commitment, and not at all a language suited to objective philosophical reasoning. Consequently, existentialist theologians insisted that metaphysical language about God, like scientific language about nature, inevitably distorted and obscured	Aunque gran parte del existencialismo secular era ateo, esta forma de filosofía, cuyo origen, después de todo, estaba en los escritos religiosos de Kierkegaard, podía traducirse con fines teológicos, lo que no tardó en ocurrir. En este papel, la filosofía existencial implicaba que el lenguaje teológico sobre Dios era exclusivamente personal, comprometido y subjetivo, el lenguaje de la experiencia interior y personal de la culpa y la desesperación, de la fe y el compromiso, y en absoluto un lenguaje adecuado para el razonamiento filosófico objetivo. En consecuencia, los teólogos existencialistas insistieron en que el lenguaje metafísico sobre Dios, al igual que el lenguaje científico sobre la naturaleza,

God by making him into a thing or an object to be manipulated. Both these developments in philosophy, therefore-the naturalistic, positivistic, and linguistic development and the existential development-implied unequivocally that philosophy could give no help to theology in its quest to understand and describe the nature of God. For most of the first half of the twentieth century, therefore, if God was to be known and conceived at all, it had to be by other means than by philosophical inquiry.	inevitablemente distorsionaba y oscurecía a Dios al convertirlo en una cosa o un objeto manipulable. Por tanto, estos dos desarrollos de la filosofía -el desarrollo naturalista, positivista y lingüístico y el desarrollo existencial- implicaban inequívocamente que la filosofía no podía ayudar a la teología en su búsqueda para comprender y describir la naturaleza de Dios. Así pues, durante la mayor parte de la primera mitad del siglo XX, si se quería conocer y concebir a Dios, había que hacerlo por otros medios que no fueran la investigación filosófica.
We can now understand the rather peculiar character of the neo-orthodox God. Our description seeks to bring together (if possible) the important and generic elements in the theologies of Karl Barth, Emil Brunner, Gustaf Aulen, Anders Nygren, Rudolf Bultmann, the Niebuhrs, and many others. For this whole circle of theologians, since estranged man bound in sin and unable to rise by himself beyond immediate experience either knows nothing of the transcendent at all or else distorts the hints he does receive, all true knowledge of God is based on revelation alone.	Ahora podemos comprender el carácter bastante peculiar del Dios neoortodoxo. Nuestra descripción intenta reunir (si es posible) los elementos importantes y genéricos de las teologías de Karl Barth, Emil Brunner, Gustaf Aulen, Anders Nygren, Rudolf Bultmann, los Niebuhr y muchos otros. Para todo este círculo de teólogos, dado que el ser humano enajenado, atado al pecado e incapaz de elevarse por sí mismo más allá de la experiencia inmediata, o bien no conoce nada de lo trascendente, o bien distorsiona los indicios que recibe, todo

Only through the Word of God, communicated to men through the "mighty acts" of God in Israel's history and in Jesus Christ, witnessed to in the scriptures and acknowledged and known by living faith, can God be known at all. No proofs of God are possible or relevant to faith, and no metaphysical speculation can discover his attributes; thus, all philosophical categories are alien to a true understanding of God. The God of Christian faith is, consequently, solely the God of the Bible, and all we can validly say of him must have this biblical base. Thus are the "Greek" categories of being, pure actuality, necessity, changelessness, self-sufficiency, and absoluteness quite irrelevant to theology and distorting to faith.	conocimiento verdadero de Dios se basa únicamente en la revelación. Sólo a través de la Palabra de Dios, comunicada a los seres humanos a través de los "hechos poderosos" de Dios en la historia de Israel y en Jesucristo, atestiguados en las Escrituras y reconocidos y conocidos por la fe viva, puede Dios ser conocido en absoluto. Ninguna prueba de Dios es posible o pertinente para la fe, y ninguna especulación metafísica puede descubrir sus atributos; por tanto, todas las categorías filosóficas son ajenas a una verdadera comprensión de Dios. El Dios de la fe cristiana es, en consecuencia, únicamente el Dios de la Biblia, y todo lo que podamos decir válidamente de él debe tener esta base bíblica. Así pues, las categorías "griegas" de ser, actualidad pura, necesidad, inmutabilidad, autosuficiencia y absolutidad son totalmente irrelevantes para la teología y distorsionan la fe.
Correspondingly, the blindness of the nineteenth century liberal to the reality of our sin and so his antipathy to the judgmental and 'wrathful' sides of God must be equally rejected as both unempirical and unbiblical. The biblical God is primarily one who as a personal being acts and	Del mismo modo, la ceguera de los liberales del siglo XIX ante la realidad de nuestro pecado y su antipatía hacia el lado crítico e "iracundo" de Dios deben rechazarse igualmente por ser antiempíricas y antibíblicas. El Dios bíblico es ante todo un Dios que actúa y habla como ser

speaks; one who is not in the first instance a God of nature, but one involved in the events of man's history, manifesting his will and his nature there; and what He manifests there are his personal judgments on man's sin, his unmerited acts of redemption, and his promises of salvation for the future. Thus, God is fundamentally characterized by the personal attributes of dynamic activity, freedom, self-manifestation, righteous will, moral intentionality, and <i>agape</i> or outgoing love. He is a God who is transcendent in the epistemological sense that he is hidden or veiled to man's ordinary gaze, but he is also the God who "comes" and who "speaks" -that is, who is related to the events of history and to ourselves, who reveals himself within time and space, and who above all confronts us in personal encounter as the divine Thou. To be sure, as a free and transcendent <i>Lord</i> of all, God is implicitly also the self-sufficient creator, the source of all being, and transcendent to temporal passage.	personal; un Dios que no es en primera instancia un Dios de la naturaleza, sino un Dios implicado en los acontecimientos de la historia del ser humano, que manifiesta allí su voluntad y su naturaleza; y lo que manifiesta allí son sus juicios personales sobre el pecado del ser humano, sus actos inmerecidos de redención y sus promesas de salvación para el futuro. Así pues, Dios se caracteriza fundamentalmente por los atributos personales de actividad dinámica, libertad, automanifestación, voluntad justa, intencionalidad moral y <i>ágape</i> o amor extrovertido. Es un Dios trascendente en el sentido epistemológico de que está oculto o velado a la mirada ordinaria del ser humano, pero también es el Dios que "viene" y que "habla", es decir, que está relacionado con los acontecimientos de la historia y con nosotros mismos, que se revela en el tiempo y en el espacio, y que sobre todo se enfrenta a nosotros en el encuentro personal como el Tú divino. Ciertamente, como <i>Señor</i> libre y trascendente de todo, Dios es también implícitamente el creador autosuficiente, la fuente de todo ser y trascendente al paso temporal.
Most neo-orthodox theologians, however, became nervous about speaking of these	La mayoría de los teólogos neoortodoxos, sin embargo, se pusieron nerviosos al hablar de estas

obviously ontological and potentially static and separatist characteristics, and contented themselves with emphasizing God's personal and living character as the transcendent Lord related to history. In sum, the neo-orthodox or biblical God took over some of the <i>religious</i> and so <i>personal</i> characteristics of the traditional Protestant God: intentionality and freedom, intelligence and will, righteous judgment on sin, and merciful love. But in place of the classical ontological attributes expressing self-sufficiency and changeless eternity of being, they substituted an emphasis on the dynamic, active, related character of God as the sovereign actor and ruler in history.	características obviamente ontológicas y potencialmente estáticas y separatistas, y se contentaron con subrayar el carácter personal y vivo de Dios como Señor trascendente relacionado con la historia. En resumen, el Dios neoortodoxo o bíblico asumió algunas de las características <i>religiosas</i> y tan <i>personales</i> del Dios protestante tradicional: intencionalidad y libertad, inteligencia y voluntad, juicio justo sobre el pecado y amor misericordioso. Pero en lugar de los atributos ontológicos clásicos que expresan la autosuficiencia y la eternidad inmutable del ser, sustituyeron el énfasis en el carácter dinámico, activo y relacionado de Dios como actor soberano y gobernante de la historia.
In many respects, however, even religiously this view did not represent the traditional Reformation God. Although the liberal God of immanent love was excoriated, many liberal principles were quietly accepted. First of all, although for the neo-orthodox God "spoke" to men in revelation and "acted" in historical events, no neo-orthodox theologians thought that the	Sin embargo, en muchos aspectos, incluso religiosamente, esta visión no representaba al Dios tradicional de la Reforma. Aunque se censuró al Dios liberal del amor inmanente, se aceptaron discretamente muchos principios liberales. En primer lugar, aunque para los neoortodoxos Dios "hablaba" a los seres humanos en la revelación y "actuaba" en los acontecimientos históricos, ningún teólogo

sentences of the Bible represented God's infallible words, nor did they understand his acts in terms of miracles.

The liberal sense of the relativity of the words of Scripture and of the creeds of theological tradition, and the liberal assumption that the manifold of nature and of history manifest immanent causes to be investigated by science and not by theological inquiry, were alike assumed.

Also, the liberal antipathy to the classical doctrines of particular Providence (God wills and causes *all* events, sickness, plagues, and wars), to the doctrine of double or even single predestination (God wills some men to enter eternal damnation and some to salvation), and to the doctrine of eternal condemnation (some will be condemned, for their sins, to eternal damnation), were either rejected outright by the neo-orthodox or transformed almost out of recognition.

The God of neo-orthodoxy "spoke," but no concrete divine words resulted; he "acted," but not in miraculous or otherwise identifiable or even specific ways; he "ruled," but not by omnipotently

neoortodoxo pensaba que las frases de la Biblia representaran las palabras infalibles de Dios, ni entendían sus actos en términos de milagros.

Asumían por igual el sentido liberal de la relatividad de las palabras de la Escritura y de los credos de la tradición teológica, y la suposición liberal de que la multiplicidad de la naturaleza y de la historia manifiestan causas inmanentes que deben ser investigadas por la ciencia y no por la indagación teológica.

Además, la antipatía liberal a las doctrinas clásicas de la Providencia particular (Dios quiere y causa *todos* los acontecimientos, enfermedades, plagas y guerras), a la doctrina de la doble o incluso única predestinación (Dios quiere que algunos seres humanos entren en la condenación eterna y otros en la salvación), y a la doctrina de la condenación eterna (algunos serán condenados, por sus pecados, a la condenación eterna), fueron rechazadas de plano por los neoortodoxos o transformadas casi hasta hacerlas irreconocibles.

El Dios de la neo-ortodoxia "hablaba", pero no se traducía en palabras divinas concretas; "actuaba", pero no de forma milagrosa, identificable o incluso específica; "gobernaba", pero no

willing any particular and certainly no evil events; and he "judged," but not in terms of divine punishment either presently evident or even to be expected eternally.	mediante la voluntad omnipotente de ningún acontecimiento concreto y, desde luego, de ningún acontecimiento malvado; y "juzgaba", pero no en términos de castigo divino, ni evidente en la actualidad ni esperable eternamente.
Since these theologians also repudiated a metaphysical understanding of what they said about the activities of God, it was not surprising that the second generation neo-orthodox experienced later difficulties in saying just <i>what</i> they meant by the crucial verbs that they applied to God concerning his speaking, his acting, his sovereign willing and ruling, and his judging and saving work. Finally, in Rudolf Bultmann (who believed thoroughly in this neo-orthodox view of God) the tendency to regard God solely as the subject of his own revelation instead of as the object of thought went so far that almost no <i>theological</i> doctrine of God becomes possible. God can speak to us through the kerygma (preaching of the Gospel), said Bultmann, but all of our speech about God objectifies him, is in danger of "mythologizing the	Puesto que estos teólogos también repudiaban una comprensión metafísica de lo que decían sobre las actividades de Dios, no es de extrañar que los neoortodoxos de segunda generación experimentaran dificultades posteriores para decir exactamente lo <i>que</i> querían decir con los verbos cruciales que aplicaban a Dios en relación con su hablar, su actuar, su querer y gobernar soberanos, y su obra juzgadora y salvadora. Por último, en Rudolf Bultmann (que creía plenamente en esta visión neo-ortodoxa de Dios) la tendencia a considerar a Dios únicamente como sujeto de su propia revelación en lugar de como objeto del pensamiento llegó tan lejos que casi no se hace posible ninguna doctrina <i>teológica</i> de Dios. Dios puede hablarnos a través del kerygma (predicación del Evangelio), decía Bultmann, pero todo nuestro discurso sobre Dios lo objetiviza, corre el peligro de

transcendent," and so should be shunned. Thus did one of the century's great theologians and believers himself make it almost impossible for subsequent theologians to speak of God.	"mitificar lo trascendente" y, por tanto, debe ser rechazado. De este modo, uno de los grandes teólogos y creyentes del siglo hizo casi imposible que los teólogos posteriores hablaran de Dios.
While this neo-biblical view of God dominated European and most of Anglo-Saxon Protestant theology, two other traditions continued in a somewhat quiescent if not defensive mode: that of Thomism and that of process theology. In both Roman and high Anglican circles the Thomist conception of God was reformulated and defended by a series of scholarly and sophisticated minds (R. Garrigou-Lagrange, Henri de Lubac, É. Gilson, and J. Maritain in Roman Catholicism, and E. L. Mascall, Austin Farrer, and Eugene Fairweather, et al. in Anglicanism). While this group agreed, of course, with neo-orthodoxy that Revelation was necessary for a full Christian understanding of God's nature, nevertheless they diverged sharply from the dominant Protestant group on two counts.	Mientras esta visión neobíblica de Dios dominaba la teología protestante europea y la mayor parte de la anglosajona, otras dos tradiciones continuaron de un modo algo quiescente, si no defensivo: la del tomismo y la de la teología del progreso. Tanto en los círculos romanos como en los anglicanos, la concepción tomista de Dios fue reformulada y defendida por una serie de mentes eruditas y sofisticadas (R. Garrigou-Lagrange, Henri de Lubac, É. Gilson y J. Maritain en el catolicismo romano, y E. L. Mascall, Austin Farrer y Eugene Fairweather, et al. en el anglicanismo). Aunque este grupo estaba de acuerdo, por supuesto, con la neoortodoxia en que la Revelación era necesaria para una plena comprensión cristiana de la naturaleza de Dios, sin embargo divergían marcadamente del grupo protestante dominante en dos aspectos.

(1) A philosophical, "natural" theology, they said, is necessary for two reasons: (a) it alone can establish rationally and objectively the existence of God -though this group tended to regard natural theology less as a purely intellectual "proof" prior to all religious experience or commitment, than as a rational, and so universally intelligible, formulation of what is known by a metaphysical intuition or even received from Revelation. (b) Since natural theology is a branch of secular philosophy, it can become the base for a language about God intelligible in terms of ordinary experience. It thus provides the possibility of further meaningful theological elaboration based on revelation in a language in essential relation to the language we use in other areas of ordinary life. Without this relation of theological discourse through philosophy to ordinary experience, said these men, we cannot know what we <i>mean</i> when we use theological words; as subsequent events have shown, there is no question that they were right on this point.	(1) Una teología filosófica, "natural", decían, es necesaria por dos razones: (a) sólo ella puede establecer racional y objetivamente la existencia de Dios -aunque este grupo tendía a considerar la teología natural menos como una "prueba" puramente intelectual previa a toda experiencia o compromiso religioso, que como una formulación racional, y por tanto universalmente inteligible, de lo que se conoce por una intuición metafísica o incluso se recibe de la Revelación. (b) Dado que la teología natural es una rama de la filosofía secular, puede convertirse en la base de un lenguaje sobre Dios inteligible en términos de experiencia ordinaria. De este modo, ofrece la posibilidad de una elaboración teológica más significativa basada en la revelación en un lenguaje en relación esencial con el lenguaje que utilizamos en otros ámbitos de la vida ordinaria. Sin esta relación del discurso teológico a través de la filosofía con la experiencia ordinaria, decían estos hombres, no podemos saber lo que queremos decir cuando utilizamos palabras teológicas; como han demostrado los acontecimientos posteriores, no hay
--	---

	duda de que tenían razón en este punto.
(2) They maintained also that while such categories as, for example, personal freedom or "Thouness" are applicable to God, the <i>essential</i> way to speak of God is in terms of Being, to be understood as the pure act of existing; and correspondingly, the most basic relation of God to the world for theology is not that of a personal manifestation of himself through his Word, but the relation of God as creative cause of being to his finite creatures. Thus, God is here understood essentially in the traditional terms of Thomistic philosophical theology: as self-sufficient perfect, and changeless actuality, as the transcendent though intentional cause of finite being, and as the redeeming source of saving grace in Incarnation, Ecclesia, and Sacrament. Here is the one place where both in its dogmatic form and in its philosophical and theological content, the traditional or classical idea of God has appeared in important twentieth-century theology. It was surely its consequent anachronistic character, both	(2) Sostuvieron también que, aunque categorías como, por ejemplo, la libertad personal o el "Tú" son aplicables a Dios, la forma esencial de hablar de Dios es en términos de Ser, que debe entenderse como el puro acto de existir; y correspondientemente, la relación más básica de Dios con el mundo para la teología no es la de una manifestación personal de sí mismo a través de su Palabra, sino la relación de Dios como causa creadora del ser con sus criaturas finitas. Así, Dios se entiende aquí esencialmente en los términos tradicionales de la teología filosófica tomista: como actualidad autosuficiente, perfecta e inmutable, como causa trascendente aunque intencional del ser finito, y como fuente redentora de la gracia salvadora en la Encarnación, la Iglesia y los Sacramentos. Aquí es donde, tanto en su forma dogmática como en su contenido filosófico y teológico, la idea tradicional o clásica de Dios ha aparecido en la teología importante del siglo XX. Seguramente fue su consecuente carácter anacrónico,

philosophical and theological, that proved the abiding weakness of this view, for interested students had almost to become medieval men in order to find its theological arguments convincing or its philosophical categories meaningful. And in recent days few in either form of Catholicism felt themselves willing or able thus to step back in time.	tanto filosófico como teológico, lo que demostró la debilidad permanente de este punto de vista, ya que los estudiantes interesados casi tenían que convertirse en seres humanos medievales para encontrar convincentes sus argumentos teológicos o significativas sus categorías filosóficas. Y en los últimos tiempos pocos católicos se sentían dispuestos o capaces de retroceder en el tiempo.
The other important tradition during this period was represented by the continuation of the process theology developed at the end of the nineteenth and the beginning of the twentieth century. The most important leaders of this Whiteheadian philosophy were the philosopher Charles Hartshorne and the theologian H. N. Wieman. Like their Thomistic rivals, this group emphasized, over against the neo-orthodox, the absolute need of a philosophical or metaphysical base for a valid concept of God. In order, they said, to make religious language intelligible to modern minds, in order to know what we mean when we speak of God's "person" or his "acts," and in order to validate religious beliefs claim to truth in its statements,	La otra tradición importante durante este periodo estuvo representada por la continuación de la teología del progreso desarrollada a finales del siglo XIX y principios del XX. Los líderes más importantes de esta filosofía whiteheadiana fueron el filósofo Charles Hartshorne y el teólogo H. N. Wieman. Al igual que sus rivales tomistas, este grupo subrayó, frente a los neoortodoxos, la absoluta necesidad de una base filosófica o metafísica para un concepto válido de Dios. Para, decían, hacer inteligible el lenguaje religioso a las mentes modernas, para saber a qué nos referimos cuando hablamos de la "persona" de Dios o de sus "actos", y para validar la pretensión de verdad de las creencias religiosas

religious language must be translated into the terms of an appropriate modern philosophical system. While not disputing the reality of some form of revelation, this group tended, more than either neo-orthodoxy or Catholicism, to base its idea of God solely on natural experience and on philosophical reason; its theology was therefore almost all natural theology.	en sus afirmaciones, el lenguaje religioso debe traducirse a los términos de un sistema filosófico moderno apropiado. Aunque no discute la realidad de alguna forma de revelación, este grupo tendía, más que la neoortodoxia o el catolicismo, a basar su idea de Dios únicamente en la experiencia natural y en la razón filosófica; su teología era, por tanto, casi toda teología natural.
Despite their agreement with the Thomists on the need for philosophy, however, the <i>content</i> of their idea of God was radically opposed to the traditional theistic view. As with James and Whitehead, the God they found metaphysically intelligible and "religiously worthy" was a finite God, one who has reciprocal even internal (i.e., affecting <i>both</i> parties), relations with his creatures, and therefore one who is himself in the process of change and becoming as time unfolds. God here is both "creator" as the finite source of order, novelty, and therefore of value to the developing process, and also "redeemer" as the one everlasting and all-inclusive reality that feels, empathizes with, and so "loves" all	Sin embargo, a pesar de su acuerdo con los tomistas sobre la necesidad de la filosofía, el <i>contenido</i> de su idea de Dios era radicalmente opuesto a la visión teísta tradicional. Al igual que James y Whitehead, el Dios que consideraban metafísicamente inteligible y "religiosamente digno" era un Dios finito, que mantiene relaciones recíprocas, incluso internas (es decir, que afectan a ambas partes), con sus criaturas y que, por tanto, está él mismo en proceso de cambio y devenir a medida que transcurre el tiempo. Dios es a la vez "creador" como fuente finita de orden, novedad y, por tanto, de valor para el proceso de desarrollo, y también "redentor" como única realidad eterna e inclusiva que siente, siente empatía y, por tanto, "ama" a todas las criaturas, preservando así su

creatures, and thus preserves their experience of value in his own. At two major points this view significantly departed from the traditional view:	experiencia de valor en la suya propia. En dos puntos principales, este punto de vista se aparta significativamente del tradicional:
(1) God is not self-sufficient, changeless, omnipotent, or omniscient, nor is he the source of all aspects or factors in existence. On the contrary, he is <i>one</i> factor among others in an all-inclusive process, and thus his becoming itself is dependent on the free development of other entities in process over whom he has no essential or final control. (2) God has little if any judgmental role against sin, nor any role in redeeming the world from it. To be sure, he rescues his creatures from disorder, mediocrity, sameness, and above all from the fragmentariness of their being and the transience of their values. But since no serious break with God in sin enters these predominantly metaphysical theologies, the God here pictured lacks the capacities either of radical judgment or of unmerited forgiveness and justification. In this sense this immanent, dynamic, finite, "loving" God is a legitimate heir of the liberal tradition	(1) Dios no es autosuficiente, inmutable, omnipotente u omnisciente, ni es la fuente de todos los aspectos o factores de la existencia. Por el contrario, es <i>un</i> factor entre otros en un proceso que lo incluye todo y, por tanto, su propio devenir depende del libre desarrollo de otras entidades en proceso sobre las que no tiene ningún control esencial o final. (2) Dios tiene poco o ningún papel de juicio contra el pecado, ni ningún papel en redimir al mundo de él. Por supuesto, rescata a sus criaturas del desorden, la mediocridad, la monotonía y, sobre todo, de la fragmentariedad de su ser y la fugacidad de sus valores. Pero como en estas teologías predominantemente metafísicas no entra ninguna ruptura seria con Dios en el pecado, el Dios aquí representado carece de las capacidades tanto de juicio radical como de perdón y justificación inmerecidos. En este sentido, este Dios inmanente, dinámico, finito y "amoroso" es un heredero legítimo

of the nineteenth century, which repudiated God's wrath and emphasized only his positive relation to our values.	de la tradición liberal del siglo XIX, que repudiaba la ira de Dios y enfatizaba únicamente su relación positiva con nuestros valores.
Finally, a brief word should be said about another vision of God in the twentieth century, partly because it was substantially different from the other three and attacked by all of them, and because like them it promises to have its own influence on future theology. This is the idea of God in the work of Paul Tillich. A spiritual descendant of Schelling, Hegel, and Schleiermacher (rather than of Kant and the Ritschlians, as were the neo-orthodox), Tillich emphasized the immanence of God as the ground of finite being in all its aspects, as the unconditioned depth in which man's reason, his morals, his aesthetics, and his social and historical existence, as well as his personal life, have their origin and fulfillment. This God is not transcendent in the sense of being separate from or over against finite life; rather, as in Hegel, God is the dynamic, self-developing ground of natural and historical process, and of man's history as the microcosm and agent of that process. However, unlike his nineteenth-century romantic	Por último, hay que decir unas breves palabras sobre otra visión de Dios en el siglo XX, en parte porque era sustancialmente diferente de las otras tres y atacada por todas ellas, y porque al igual que ellas promete tener su propia influencia en la teología futura. Se trata de la idea de Dios en la obra de Paul Tillich. Descendiente espiritual de Schelling, Hegel y Schleiermacher (y no de Kant y los ritschlianos, como los neoortodoxos), Tillich subrayó la immanencia de Dios como fundamento del ser finito en todos sus aspectos, como la profundidad incondicionada en la que tienen su origen y realización la razón del ser humano, su moral, su estética y su existencia social e histórica, así como su vida personal. Este Dios no es trascendente en el sentido de estar separado o en contra de la vida finita; más bien, como en Hegel, Dios es el fundamento dinámico y autodesarrollado del proceso natural e histórico, y de la historia del ser humano como microcosmos y agente de ese proceso. Sin embargo, a diferencia de sus antepasados románticos del

forebears, Tillich also was vividly aware of the estrangement and distortion of man's life. Consequently, he held that man's being, his thinking, his morals, and his social and historical existence cannot fulfill themselves as they normally function but must find reintegration with the divine depths through revelation, the gift of faith, and the creation of a new spiritual community. Religion based on revelation, rather than being a lower stage than philosophy, is thus here the <i>answer</i> to the <i>questions</i> which secular human existence and so philosophy raise in their finitude and their distortion. Through this method of "correlation" this system united the secular and the transcendent, the profane and the sacred, but on a new basis more congenial to theology.	siglo XIX, Tillich también era muy consciente del distanciamiento y la distorsión de la vida del ser humano. En consecuencia, sostuvo que el ser humano, su pensamiento, su moral y su existencia social e histórica no pueden realizarse tal y como funcionan normalmente, sino que deben encontrar la reintegración con las profundidades divinas a través de la revelación, el don de la fe y la creación de una nueva comunidad espiritual. La religión basada en la revelación, en lugar de ser un estadio inferior a la filosofía, es aquí, pues, la <i>respuesta</i> a las <i>preguntas</i> que la existencia humana secular y, por tanto, la filosofía plantean en su finitud y su distorsión. A través de este método de "correlación", este sistema unía lo secular y lo trascendente, lo profano y lo sagrado, pero sobre una nueva base más afín a la teología.
Tillich combined, therefore, several elements characteristic of the other competing twentieth-century schools. Like the process thinkers, he understood God philosophically in terms of ontological categories as well as biblically, for a philosophical understanding of the problems or questions of human existence for him paved the way to and so	Tillich combinó, por tanto, varios elementos característicos de las otras escuelas competidoras del siglo XX. Al igual que los pensadores del progreso, entendía a Dios filosóficamente en términos de categorías ontológicas, así como bíblicamente, ya que para él una comprensión filosófica de los problemas o cuestiones de la

provided the categories for the religious answers of revelation.

Like the neo-orthodox, he believed in an existentialist method in theology and in man's estrangement and separation from God, and thus in the relevance of revelation and grace if man is to be whole.

And like the Thomists he understood God fundamentally as Being itself, which is the source and ground both of our own being and of its fulfillment.

God to Tillich was thus the unconditioned dynamic power of being, positing creatures in and through his unfolding (and trinitarian) divine life, reuniting them to himself in the New Being (in Jesus as the Christ) in spiritual unity through the divine love.

As in Schleiermacher, God here is only barely intentional and so hardly personal; nor, as the immanent ground of all we are and do, do we "encounter" him as judge over against us and as forgiveness towards us in quite the same way as in neoorthodoxy.

Nevertheless, Tillich expressed as fully as do any other modern theologies the dynamic,

existencia humana allanaba el camino y proporcionaba las categorías para las respuestas religiosas de la revelación.

Como los neo-ortodoxos, creía en un método existencialista en teología y en el alejamiento y separación del ser humano de Dios, y por tanto en la relevancia de la revelación y la gracia para que el ser humano esté completo.

Y, como los tomistas, entendía a Dios fundamentalmente como el Ser mismo, que es la fuente y el fundamento tanto de nuestro propio ser como de su realización.

Para Tillich, Dios era, por tanto, el poder dinámico incondicionado del ser, que plantea a las criaturas en y a través de su vida divina desplegada (y trinitaria), reuniéndolas consigo mismo en el Nuevo Ser (en Jesús como Cristo) en unidad espiritual a través del amor divino.

Como en Schleiermacher, aquí Dios es apenas intencional y, por tanto, apenas personal; tampoco, como fundamento inmanente de todo lo que somos y hacemos, lo "encontramos" como juez contra nosotros y como perdón hacia nosotros del mismo modo que en la neoortodoxia.

Sin embargo, Tillich expresó tan plenamente como cualquier otra teología moderna el carácter

related, active character of deity; and yet at the same time he achieved a remarkably fruitful union of secular interests with a surprisingly faithful reformulation of traditional Christian symbols.	dinámico, relacionado y activo de la deidad; y al mismo tiempo logró una unión extraordinariamente fructífera de intereses seculares con una reformulación sorprendentemente fiel de los símbolos cristianos tradicionales.
Insofar as they carried on debate with one another during the forty years or so from 1920 to 1960, these various groups-neo-orthodox, Thomist, and process -were involved in a strange sort of three- cornered war, for all alike attacked Tillich, who was part of no school. Although in fact they were all about equally diverse, each of these three groups tended to emphasize one or two aspects which the other two held in common, and thus to regard both of the others as similarly deluded. For example, neo-orthodoxy, emphasizing a revelational method in theology above all else, regarded the Thomists and the process thinkers as essentially alike because both were <i>philosophical</i> theologies, based on metaphysical inquiry and so on what revelationists called a purely human wisdom.	En la medida en que debatieron entre sí durante los aproximadamente cuarenta años que van de 1920 a 1960, estos diversos grupos -neo-ortodoxos, tomistas y progresistas- se enzarzaron en una extraña especie de guerra a tres bandas, pues todos atacaban por igual a Tillich, que no formaba parte de ninguna escuela. Aunque en realidad eran todos igual de diversos, cada uno de estos tres grupos tendía a enfatizar uno o dos aspectos que los otros dos tenían en común, y por tanto a considerar a los otros como igualmente engañados. Por ejemplo, la neo-ortodoxia, que enfatizaba un método revelacional en teología por encima de todo lo demás, consideraba a los tomistas y a los pensadores del progreso esencialmente iguales porque ambas eran teologías <i>filosóficas</i>, basadas en la investigación metafísica y, por tanto, en lo que los revelacionistas llamaban una sabiduría puramente humana.

And it criticized both accordingly as producing speculative, uninvolved, impersonal, and therefore idolatrous concepts of God quite unrelated to the transcendent, self manifesting Thou of the Bible who is known only through his word in history and encountered only in personal commitment, faith, and obedience. The Thomists on the other hand tended to see in the other two only the rejection of traditional "Greek" elements and their common affirmation of strange, modern, and so dynamic and related attributes of God. Consequently Thomists bemoaned in their rivals the lack of the classical Aristotelian epistemology and the ontological notions of being, aseity, necessity, and changelessness. After all, Oscar Cullman's denial on biblical grounds of the divine eternity and his affirmation of exclusively temporal traits in God was not all <i>that</i> dissimilar from whitehead's philosophical temporalizing of God into an entity who "becomes" as do all other entities!	Y, en consecuencia, criticaba a ambos por producir conceptos especulativos, indiferentes, impersonales y, por tanto, idólatras de Dios, sin relación alguna con el Tú trascendente y que se manifiesta por sí mismo en la Biblia, al que sólo se conoce a través de su palabra en la historia y al que sólo se encuentra en el compromiso personal, la fe y la obediencia. Los tomistas, por su parte, tendían a ver en los otros dos sólo el rechazo de los elementos "griegos" tradicionales y su común afirmación de atributos de Dios extraños, modernos y tan dinámicos y afines. En consecuencia, los tomistas lamentaban en sus rivales la falta de la clásica epistemología aristotélica y de las nociones ontológicas de ser, aseidad, necesidad e inmutabilidad. Después de todo, la negación bíblica de la eternidad divina por parte de Oscar Cullman y su afirmación de rasgos exclusivamente temporales en Dios no era tan diferente de la temporalización filosófica de Whitehead de Dios en una entidad que "deviene" como todas las demás entidades.
Finally, the process theologians, interested primarily in the ontological problems of the	Por último, los teólogos del progreso, interesados ante todo por los problemas ontológicos de la

finitude of God and his reciprocal relations to other creatures, saw only what they called the "absolutistic" characteristics of, say, Barth's free God and Gilson's pure Being, and so regarded Protestant neo-orthodoxy and Catholic Thomism alike as repetitions of a classical theism whose God is transcendent, self-sufficient, and essentially independent of his creatures.

With regard to the difficulties raised by the secular vision of things and so of atheism, with which the theological fraternity as a whole was increasingly faced in the twentieth century, each group proclaimed the other two vulnerable (and itself invulnerable) because of that particular characteristic which the others shared in common.

The neo-orthodox blamed theology's woes on the injection of speculation and so of secular philosophy (the word of man) into theology on the part of the other two; the Thomists blamed the same woes on those modernizing tendencies that had weakened the true and strong concepts of traditional theism; and the process theologians blamed our problems on anachronistic characteristics of traditional, "absolutistic" concepts

finitud de Dios y sus relaciones recíprocas con las demás criaturas, sólo veían lo que llamaban las características "absolutas" de, por ejemplo, el Dios libre de Barth y el Ser puro de Gilson, por lo que consideraban tanto a la neoortodoxia protestante como al tomismo católico repeticiones de un teísmo clásico cuyo Dios es trascendente, autosuficiente y esencialmente independiente de sus criaturas.

En cuanto a las dificultades planteadas por la visión secular de las cosas y, por tanto, del ateísmo, a las que se enfrentaba cada vez más la fraternidad teológica en su conjunto en el siglo XX, cada grupo proclamaba a los otros dos vulnerables (y a sí mismo invulnerable) debido a esa característica particular que los otros tenían en común.

Los neoortodoxos achacaban los males de la teología a la inyección de especulación y, por tanto, de filosofía secular (la palabra del ser humano) en la teología por parte de los otros dos; los tomistas achacaban los mismos males a esas tendencias modernizadoras que habían debilitado los conceptos verdaderos y fuertes del teísmo tradicional; y los teólogos del progreso achacaban nuestros problemas a las características

of God which, said they, had no meaning for the modern man.	anacrónicas de los conceptos tradicionales y "absolutistas" de Dios que, decían, no tenían sentido para el ser humano moderno.
As recent events have shown, each was right in asserting that the other two were in deep trouble, but each was quite wrong in believing that his own view alone was secure against the acids of modernity.	Como han demostrado los acontecimientos recientes, cada uno tenía razón al afirmar que los otros dos estaban en graves problemas, pero cada uno estaba muy equivocado al creer que su propio punto de vista era el único seguro contra los ataques de la modernidad.
This debate about the way we should talk of God (whether by revelation or by philosophical inquiry) and the character of this object of theological discourse (whether God be a transcendent, personal, free, dynamically active Thou; a transcendent, changeless, pure Actuality; or an immanent, finite, related, and developing process) went on somewhat serenely until relatively recently, about 1960. Then almost without warning a change occurred. Each of the three groups found itself radically questioning its own presuppositions about God, and then suddenly each of these groups appeared to lose its sustaining power and seemed almost to evaporate before our eyes.	Este debate sobre el modo en que debemos hablar de Dios (ya sea por revelación o por investigación filosófica) y el carácter de este objeto del discurso teológico (si Dios es un Tú trascendente, personal, libre y dinámicamente activo; una Actualidad trascendente, inmutable y pura; o un proceso inmanente, finito, relacionado y en desarrollo) se desarrolló con cierta serenidad hasta hace relativamente poco, hacia 1960. Entonces, casi sin previo aviso, se produjo un cambio. Cada uno de los tres grupos se encontró cuestionando radicalmente sus propios presupuestos acerca de Dios, y entonces, de repente, cada uno de estos grupos pareció perder su poder sustentador y pareció casi evaporarse ante nuestros ojos.

Briefly what happened was that instead of asking about <i>how</i> we are to speak of God, theologians suddenly found themselves wondering <i>whether</i> they could speak of him at all in a secular age-and this, as they discovered, was a much more radical and explosive question to ponder.	En pocas palabras, en lugar de preguntarse cómo hablar de Dios, los teólogos se preguntaron si podían hablar de Él en una época secularizada, y descubrieron que era una cuestión mucho más radical y explosiva.
The symbol, if not the precipitating cause, of this sudden change was the appearance of the "God-is- dead" or "radical" theologies. These were "theologies" -of William Hamilton, T. J. Altizer, Paul Van Buren, and the Rabbi Richard Rubenstein- which sought in quite varied ways to give an interpretation of authentic Christianity (or Judaism in the case of Rubenstein) which did not use, and so clearly rejected, the idea of God. It now seems that on its positive side this effort did not succeed; any interpretation of Christianity or of Judaism without God is in all probability neither systematically intelligible nor religiously viable. However, the reasons given by these men for their rejection of the idea of God remain immensely important, for they reflect the final entrance of the fully developed secularity of modern cultural life -	El símbolo, si no la causa precipitante, de este cambio repentino fue la aparición de las teologías "de la muerte de Dios" o "radicales". Se trataba de las "teologías" -de William Hamilton, T. J. Altizer, Paul Van Buren y el rabino Richard Rubenstein- que intentaban de formas muy variadas dar una interpretación del auténtico cristianismo (o judaísmo en el caso de Rubenstein) que no utilizara, y rechazara tan claramente, la idea de Dios. Ahora parece que, en su lado positivo, este esfuerzo no tuvo éxito; cualquier interpretación del cristianismo o del judaísmo sin Dios no es, con toda probabilidad, ni sistemáticamente inteligible ni religiosamente viable. Sin embargo, las razones dadas por estos hombres para su rechazo de la idea de Dios siguen siendo inmensamente importantes, ya que reflejan la entrada final de la secularidad plenamente

whose first steps we noted in our discussion of the Enlightenment-into the ecclesiastical and so into the theological and clerical life of the mid-twentieth century. The problems that led these men to disbelieve in God and to abjure him from their Christianity are the same problems that are felt by all modern Christians and which in turn provide contemporary theologians with their major difficulties.	desarrollada de la vida cultural moderna -cuyos primeros pasos señalamos al hablar de la Ilustración- en la vida eclesiástica y, por tanto, en la teológica y clerical de mediados del siglo XX. Los problemas que llevaron a estos hombres a no creer en Dios y a abjurar de él en su cristianismo son los mismos problemas que sienten todos los cristianos modernos y que, a su vez, plantean a los teólogos contemporáneos sus mayores dificultades.
Briefly, the difficulties or crises that led these theologians to proclaim the "death of God" were four: (1) for Hamilton, the presence and certitude of inner faith were too unsure to allow him as a contemporary man to say on the <i>basis</i> of his faith either that God is or what he is; faith seemed no longer free enough of doubt to provide a basis for knowledge of God. (2) For Altizer, modern culture and so any contemporary man who expresses its mood, finds the transcendent God both unreal and repressive, a threat to our human creativity, authenticity, and freedom: only, said he, if we dare to declare this transcendent God dead and cease to depend on him, can we	Brevemente, las dificultades o crisis que llevaron a estos teólogos a proclamar la "muerte de Dios" fueron cuatro: (1) para Hamilton, la presencia y la certeza de la fe interior eran demasiado inseguras para permitirle, como ser humano contemporáneo, decir sobre la <i>base</i> de su fe que Dios es o lo que es; la fe ya no parecía lo suficientemente libre de dudas como para proporcionar una base para el conocimiento de Dios. (2) Para Altizer, la cultura moderna y, por tanto, cualquier ser humano contemporáneo que exprese su estado de ánimo, encuentra al Dios trascendente a la vez irreal y represivo, una amenaza para nuestra creatividad, autenticidad y libertad humanas: sólo, decía, si nos atrevemos a

appropriate the divine that is immanent in us in the Living Word that always changes its forms.

(3) For Van Buren, a secular culture finds only those words which relate to and can be verified in actual daily experience to be intelligible or technically put, only empirical propositions are meaningful and therefore have the capacity of being true.

God, as understood either theologically or metaphysically, is not a possible subject of such empirical propositions, and therefore in our age "God" (as anything more than a word for our ideals) is no longer a meaningful symbol.

(4) For Rubenstein, the horrors of the twentieth century, especially the murder of six million Jews, make it impossible and immoral to believe that the covenant God, the God of Israel and the benign Ruler of history, exists.

To hold that he *willed* this carnage is impossible -the Jews were not *that* guilty; to believe on the other hand that he did *not* will it is to make a mockery both of his rule in history and of his interest in the Jews.

declarar muerto a este Dios trascendente y dejamos de depender de él, podremos apropiarnos de lo divino que es inmanente en nosotros en la Palabra Viva que siempre cambia sus formas.

(3) Para Van Buren, una cultura secular sólo encuentra inteligibles aquellas palabras que se relacionan y pueden verificarse en la experiencia cotidiana real o, dicho técnicamente, sólo las proposiciones empíricas tienen sentido y, por tanto, capacidad de ser verdaderas.

Dios, tal como se entiende teológica o metafísicamente, no es un sujeto posible de tales proposiciones empíricas, y por tanto en nuestra época "Dios" (como algo más que una palabra para nuestros ideales) ya no es un símbolo significativo.

(4) Para Rubenstein, los horrores del siglo XX, especialmente el asesinato de seis millones de judíos, hacen imposible e inmoral creer que exista el Dios del pacto, el Dios de Israel y el Gobernante benigno de la historia.

Sostener que Él quiso esta carnicería es imposible -los judíos no eran tan culpables-; creer, por otra parte, que Él no la quiso es burlarse tanto de su reinado en la historia como de su interés por los judíos.

Far better to hold with Albert Camus that men suffer because existence and history are inherently absurd (i.e., godless) than because they themselves are guilty. Whether or not these various caveats <i>should</i> have had argumentative power in theology is perhaps a question; but that they did in fact strike home with many clergymen, laymen, and theologians is not to be doubted, and indicates how widely shared was the secular mood which they expressed.	Mucho mejor sostener con Albert Camus que los seres humanos sufren porque la existencia y la historia son intrínsecamente absurdas (es decir, sin Dios) que porque ellos mismos sean culpables. Si estas diversas advertencias <i>deberían</i> haber tenido o no poder argumentativo en teología es quizás una cuestión; pero que de hecho dieron en el clavo con muchos clérigos, laicos y teólogos no es dudoso, e indica cuán ampliamente compartido era el estado de ánimo secular que expresaban.
These "radical" theologians have been raising the question whether God can be intelligibly and meaningfully conceived or spoken of by contemporary men, and, while each wishes to retain his relation to his own religious community, all feel that "no" is the only honest answer to this basic theological question. If we ask why theologians today are for the first time in Judea-Christian history raising <i>this</i> question and giving <i>this</i> answer, we must reply that it is the secular spirit permeating our culture -and so ourselves-that forces this question on all of us, and that expresses itself in each of the objections these radicals have uttered.	Estos teólogos "radicales" han venido planteando la cuestión de si Dios puede ser concebido o hablado de manera inteligible y significativa por los seres humanos contemporáneos y, aunque cada uno desea conservar su relación con su propia comunidad religiosa, todos piensan que "no" es la única respuesta honesta a esta cuestión teológica básica. Si nos preguntamos por qué los teólogos plantean hoy, por primera vez en la historia judeocristiana, esta cuestión y dan esta respuesta, debemos responder que es el espíritu secular que impregna nuestra cultura -y por tanto a nosotros mismos- el que nos obliga a todos a plantearnos esta cuestión, y el que se expresa en cada

This "spirit," which practically defines the most fundamental attitudes of our present culture, may be described as follows: (1) only the contingent, temporal, natural world of relative creatures is real; only finite natural causes are effective; and only empirical propositions are indicative. (2) As a consequence, if contingency is all there is, there is in the wider cosmic environment of man neither an eternal order nor a benevolent purpose: things <i>are</i> merely because they are, and for no other reason or purpose. (3) Therefore, the only grounds for hope and meaning in life lie in human autonomy, in man's intelligence and moral will. The suddenly current phrase, "God is dead," means in effect that the cosmos is blind and empty of meaning; the complementary phrase, "Man is on his own." means that whatever meanings history is to manifest must be created by man himself.	una de las objeciones que estos radicales han pronunciado. Este "espíritu", que prácticamente define las actitudes más fundamentales de nuestra cultura actual, puede describirse del siguiente modo: (1) sólo el mundo contingente, temporal y natural de las criaturas relativas es real; sólo las causas naturales finitas son efectivas; y sólo las proposiciones empíricas son indicativas. (2) En consecuencia, si la contingencia es todo lo que hay, no existe en el entorno cósmico más amplio del ser humano ni un orden eterno ni una finalidad benevolente: las cosas <i>son</i> simplemente porque son, y no por ninguna otra razón o finalidad. (3) Por tanto, el único fundamento para la esperanza y el sentido de la vida reside en la autonomía humana, en la inteligencia y la voluntad moral del ser humano. La frase repentinamente actual, "Dios ha muerto", significa en efecto que el cosmos está ciego y vacío de significado; la frase complementaria, "El ser humano está solo", significa que cualquier significado que la historia vaya a manifestar debe ser creado por el propio ser humano.
---	---

Almost every major form of modern philosophy-naturalism, positivism, most ordinary language analysis, and existentialism reflects this disenchanted, critical or "secular" view of man's wider environment and this corresponding belief in man's autonomy.	Casi todas las formas principales de la filosofía moderna - el naturalismo, el positivismo, la mayoría de los análisis del lenguaje ordinario y el existencialismo- reflejan esta visión desencantada, crítica o "secular" del entorno más amplio del ser humano y esta correspondiente creencia en la autonomía del ser humano.
It is this cluster of views, permeating religious as well as secular minds, that has challenged so pointedly not only the traditional idea of God characteristic of the seventeenth century, but also those reformulations of that idea which, as we have traced, have appeared in the nineteenth and twentieth centuries. For inevitably in such a secularly apprehended world, talk in the Catholic mode of a transcendent, changeless, timeless, perfect Being, in the neo-orthodox mode of a transcendent, active, yet hidden Ruler of history, or in the process mode of an everlasting Orderer of things, creative and then retentive of value, will seem problematic and difficult at best, and empty and irrelevant at worst. Speaking methodologically, as current forms of philosophy show, such a mood has made metaphysical speculation virtually impossible:	Es este cúmulo de puntos de vista, que impregnan tanto las mentes religiosas como las seculares, el que ha desafiado de manera tan señalada no sólo la idea tradicional de Dios característica del siglo XVII, sino también aquellas reformulaciones de esa idea que, como hemos rastreado, han aparecido en los siglos XIX y XX. Porque inevitablemente, en un mundo tan secularmente captado, hablar al modo católico de un Ser trascendente, inmutable, intemporal y perfecto, al modo neo-ortodoxo de un Gobernante trascendente, activo pero oculto de la historia, o al modo progresista de un Ordenador eterno de las cosas, creador y luego custodio del valor, parecerá problemático y difícil en el mejor de los casos, y vacío e irrelevante en el peor. Desde el punto de vista metodológico, como muestran las formas actuales de la filosofía, tal estado de ánimo ha hecho

metaphysics "died" among the dominant philosophies of the West over fifty years before the death of God was widely reported in theology. Consequently, the metaphysical bases for the notion of God, championed by Thomist and by process theologians alike, have largely evaporated. Correspondingly, to the secular minds of modern churchmen, faith as a response to scriptural revelation cannot help but seem infinitely precarious and subject to doubt; especially is this so if that "faith" is related to none of the other empirical and secular modes of thought characteristic of our daily life. Consequently, a neo-orthodox theology based alone on the Word and on faith has seemed in the last decade unable to provide a solid ground for the idea of God.	prácticamente imposible la especulación metafísica: la metafísica "murió" entre las filosofías dominantes de Occidente más de cincuenta años antes de que la muerte de Dios fuera ampliamente divulgada en la teología. En consecuencia, los fundamentos metafísicos de la noción de Dios, defendidos tanto por los tomistas como por los teólogos del proceso, se han evaporado en gran medida. En consecuencia, para las mentes seculares de los eclesiásticos modernos, la fe como respuesta a la revelación bíblica no puede sino parecer infinitamente precaria y sujeta a duda; especialmente si esa "fe" no está relacionada con ninguno de los otros modos de pensamiento empíricos y seculares característicos de nuestra vida cotidiana. En consecuencia, una teología neo-ortodoxa basada únicamente en la Palabra y en la fe ha parecido en la última década incapaz de proporcionar un fundamento sólido a la idea de Dios.
Theology since 1960 has, therefore, been in a state of disruption about its own most basic possibilities. Much like its sister, philosophy -who shortly before had almost abdicated her ancient role of	Así pues, desde 1960, la teología se encuentra en un estado de perturbación acerca de sus propias posibilidades más básicas. Al igual que su hermana, la filosofía -que poco antes casi había abdicado de su antigua función de

<i>knowing-</i> theology has been forced to wonder if it can do what it had always supposed that it could do, namely, to speak about God. As we have noted, this is a new and much more radical question than the one debated earlier, <i>how</i> we are to speak of God, through science, philosophy, revelation, or faith. Consequently, none of the schools trained in the early twentieth-century debate seemed immediately able to deal with this new question: Thomistic and organismic theologies had to assume the possibility of metaphysics, and neoorthodoxy had to assume the presence of faith. If neither could be assumed, as seemed to be the case in a secular age, then how <i>was</i> theology to begin, and how were knowledge and certainty about God to be reached? The number of theologians in the late 1960's who have as a result of those questions found themselves forced basically to reexamine their views about theology and about God, and even radically to change both, is astounding.	<i>conocer-</i>, la teología se ha visto obligada a preguntarse si puede hacer lo que siempre había supuesto que podía hacer, a saber, hablar de Dios. Como hemos señalado, se trata de una cuestión nueva y mucho más radical que la debatida anteriormente, cómo debemos hablar de Dios, a través de la ciencia, la filosofía, la revelación o la fe. En consecuencia, ninguna de las escuelas formadas en el debate de principios del siglo XX parecía inmediatamente capaz de abordar esta nueva cuestión: Las teologías tomistas y organicistas tenían que asumir la posibilidad de la metafísica, y la neoortodoxia tenía que asumir la presencia de la fe. Si no se podía asumir ninguna de las dos, como parecía ser el caso en una época secular, entonces ¿cómo iba a comenzar la teología, y cómo se iba a alcanzar el conocimiento y la certeza sobre Dios? Es asombroso el número de teólogos que a finales de la década de 1960, como resultado de esas preguntas, se han visto obligados básicamente a reexaminar sus puntos de vista sobre la teología y sobre Dios, e incluso a cambiar radicalmente ambos.
The result is that contemporary theology, conscious	El resultado es que la teología contemporánea, consciente

of the brooding presence of radical doubt both without and within, presents a very fluid and confused picture with regard to the idea of God, a picture in which no clear constructive position has yet appeared.

Clearly the most confused group, and yet that with perhaps the most creative possibilities, is the Roman Catholic.

In this same half decade Roman Catholic theologians have had to deal with two severe crises, crises which had appeared in Protestant history benevolently stretched out over two hundred years.

The first of these is the challenge to the traditional structure of Catholic theology.

Begun, as we have noted, in the eighteenth and nineteenth centuries, this challenge has two aspects: on the formal side it questions the possibility in the modern age of the absolute ecclesiastical and scriptural authorities of classical theology; on the material side it questions the intelligibility to the modern mind of the transcendent, changeless, necessary, perfect Being of classical speculative theology.

For some twenty years, and especially since Vatican II, the effects

de la presencia inquietante de la duda radical tanto en el exterior como en el interior, presenta un panorama muy fluido y confuso con respecto a la idea de Dios, un panorama en el que todavía no ha aparecido ninguna posición constructiva clara.

Evidentemente, el grupo más confundido, y sin embargo el que tiene quizá más posibilidades creativas, es el católico romano.

En esta misma media década, los teólogos católicos romanos han tenido que enfrentarse a dos graves crisis, crisis que habían aparecido en la historia protestante extendiéndose benévolamente a lo largo de doscientos años.

La primera de ellas es el desafío a la estructura tradicional de la teología católica.

Iniciado, como hemos señalado, en los siglos XVIII y XIX, este desafío tiene dos aspectos: por el lado formal, cuestiona la posibilidad en la época moderna de las autoridades eclesiásticas y escriturales absolutas de la teología clásica; por el lado material, cuestiona la inteligibilidad para la mente moderna del Ser trascendente, inmutable, necesario y perfecto de la teología especulativa clásica.

Desde hace una veintena de años, y sobre todo desde el Concilio

of this long-term and very profound onslaught on traditional Catholic theology have been increasingly felt.	Vaticano II, se hacen sentir cada vez más los efectos de este ataque prolongado y muy profundo contra la teología católica tradicional.
And consequently, a great deal of present Roman Catholic thought represents a radical movement away from an authoritarian dogmatic theological stance and from traditional Thomist categories, toward a modern, existential, "internal" stance and toward Hegelian, Heideggerian, Whiteheadian, even "biblical" categories: Fathers Karl Rahner and Edward Schillebeeckx, Leslie Dewart, and a host of others represent this basic attack from the point of view of modern theology on the traditional forms of Catholic theology. But back of this argument, essentially one between the eighteenth and the nineteenth centuries, hovers the newer twentieth century problem; namely, can a modern secular man speak of God at all-whether in traditional or in modern ways? Thus, every present Roman Catholic theological construction is forced into two battles at once: against conservative traditionalism on the one hand, and against an even more potent atheism on the other.	Y, en consecuencia, gran parte del pensamiento católico romano actual representa un movimiento radical de alejamiento de una postura teológica dogmática autoritaria y de las categorías tomistas tradicionales, hacia una postura moderna, existencial, "interna" y hacia categorías hegelianas, heideggerianas, whiteheadianas, incluso "bíblicas": Los padres Karl Rahner y Edward Schillebeeckx, Leslie Dewart y muchos otros representan este ataque básico desde el punto de vista de la teología moderna a las formas tradicionales de la teología católica. Pero detrás de este argumento, esencialmente uno entre los siglos XVIII y XIX, se cierne el problema más reciente del siglo XX; a saber, ¿puede un ser humano secular moderno hablar de Dios en absoluto, ya sea de forma tradicional o moderna? Así, toda construcción teológica católica romana actual se ve obligada a librar dos batallas a la vez: contra el tradicionalismo conservador, por un lado, y contra un ateísmo aún más potente, por otro.

If they are not aware of this <i>dual</i> necessity and regard the debate as merely a new form of that between the ancients and the moderns, then their theological proposals, while possibly creative with regard to clerical <i>aggiornamento</i>, will probably fail to answer the most important questions about God which Catholic youth is raising.	Si no son conscientes de esta doble necesidad y consideran que el debate no es más que una nueva forma de aquel entre los antiguos y los modernos, entonces sus propuestas teológicas, aunque posiblemente creativas en lo que se refiere al <i>aggiornamento</i> clerical, probablemente no lograrán responder a las preguntas más importantes sobre Dios que está planteando la juventud católica.
Continental Protestant theology, continuing in much diluted form the tradition of biblical neo-orthodoxy, is, it seems, even more unaware than is Catholic theology of its real situation. Although it has continued to do excellent biblical and historical work, and although it has undoubtedly produced creative reinterpretations of Revelation as the word-event resulting in faith (in Heinrich Ott, Klaus Fuchs, and Gerhard Ebeling), of Christology and the relation of salvation to history (in Wolfhart Pannenberg), and of eschatology in relation to revolutionary history (in Jürgen Moltmann), Continental theology has so far ignored the most basic twentieth-century questions about the reality of God and the possibility of meaningful talk about him.	La teología protestante continental, continuadora en forma muy diluida de la tradición de la neo-ortodoxia bíblica, es, al parecer, aún más inconsciente que la teología católica de su situación real. Aunque ha seguido realizando un excelente trabajo bíblico e histórico, y aunque sin duda ha producido reinterpretaciones creativas de la Revelación como el acontecimiento-palabra que da lugar a la fe (en Heinrich Ott, Klaus Fuchs y Gerhard Ebeling), de la cristología y la relación de la salvación con la historia (en Wolfhart Pannenberg), y de la escatología en relación con la historia revolucionaria (en Jürgen Moltmann), la teología continental ha ignorado hasta ahora las cuestiones más básicas del siglo XX sobre la realidad de Dios y la posibilidad de hablar con sentido sobre él.

Rarely is there discussion of the grounds either for our faith in God or for any knowledge of him in terms of our ordinary experience. Theological concentration continues to focus, as it has since Bultmann, on logically subsidiary problems in theology, such as Revelation and Scripture, Jesus and his relation to Christology, and the meanings far us of biblical eschatology, and so it remains exclusively confined within the circle of traditional biblical assumptions and questions.	Rara vez se discuten los fundamentos de nuestra fe en Dios o de cualquier conocimiento de él en términos de nuestra experiencia ordinaria. La concentración teológica sigue centrándose, como lo ha hecho desde Bultmann, en problemas lógicamente subsidiarios de la teología, como la Revelación y la Escritura, Jesús y su relación con la cristología, y los significados lejanos para nosotros de la escatología bíblica, por lo que permanece confinada exclusivamente dentro del círculo de los supuestos y cuestiones bíblicos tradicionales.
In an age when at its most "religious" our culture is asking if it makes any sense to speak at all of God, these theologies proceed on the assumption that the modern churchman already acknowledges a divine Revelation, an inspired Scripture, and so possesses not painful questions but a quite undoubting faith! In such a situation, if theology cannot specify what sorts of meanings all of this language has in relation to ordinary experience - how, in other words, the divine dimension itself, represented by the symbol God, fits into our secular apprehension of existence -then theological language, however "biblical," about the divine Word,	En una época en la que nuestra cultura más "religiosa" se pregunta si tiene algún sentido hablar de Dios, estas teologías parten del supuesto de que el creyente moderno ya reconoce una Revelación divina, una Escritura inspirada, y por lo tanto no posee preguntas dolorosas, sino una fe totalmente indudable. En tal situación, si la teología no puede especificar qué tipo de significados tiene todo este lenguaje en relación con la experiencia ordinaria -en otras palabras, cómo encaja la propia dimensión divina, representada por el símbolo Dios, en nuestra comprensión secular de la existencia-, entonces el lenguaje teológico, por muy "bíblico" que sea,

about the Christ- event, and about God's eschatological promises will remain empty and meaningless.	sobre la Palabra divina, sobre el acontecimiento de Cristo y sobre las promesas escatológicas de Dios seguirá siendo vacío y carente de sentido.
Probably because it has traditionally been much more aware of the moods of its secular context, current American theology presented in the 1960's the most enigmatic and fluid picture of all. The secular acids we have described have dissolved for many their certainty about the two starting points available for speaking about God: Revelation and metaphysical speculation. The result is that younger theologians have been driven to the immediacy of pre-thematic experience itself in order to see there how and on what grounds they can dare begin to use religious language. In this search, which each carries on in his own way, there are appearing a few common or shared interests. One is a usage of both linguistic and phenomenological philosophical tools for the exploration of ordinary experience, and the other is agreement that it is the "sacred" or some such category which is the object of this inquiry.	Probablemente porque tradicionalmente ha sido mucho más consciente de los estados de ánimo de su contexto secular, la teología estadounidense actual presentaba en los años sesenta la imagen más enigmática y fluida de todas. Los ataques seculares que hemos descrito han disuelto para muchos su certeza sobre los dos puntos de partida disponibles para hablar de Dios: La Revelación y la especulación metafísica. El resultado es que los teólogos más jóvenes se han visto empujados a la inmediatez de la propia experiencia pretemática para ver allí cómo y sobre qué bases pueden atreverse a empezar a utilizar el lenguaje religioso. En esta búsqueda, que cada uno lleva a cabo a su manera, aparecen algunos intereses comunes o compartidos. Uno de ellos es el uso de herramientas filosóficas tanto lingüísticas como fenomenológicas para la exploración de la experiencia ordinaria, y el otro es el acuerdo en que es lo "sagrado" o alguna categoría similar lo que constituye el objeto de esta investigación.

Such an inquiry is not a traditional natural theology in the sense that it seeks to provide a philosophical proof of the reality of "God" as Christians know him; it is, however, a secular or neutral prolegomenon to theology, essential insofar as it reveals those contours or regions of ordinary experience to which our religious language applies and in relation to which theological words have meaning and relevance.	Una investigación de este tipo no es una teología natural tradicional en el sentido de que pretenda aportar una prueba filosófica de la realidad de "Dios" tal como lo conocen los cristianos; es, sin embargo, un prolegómeno laico o neutral a la teología, esencial en la medida en que revela aquellos contornos o regiones de la experiencia ordinaria a los que se aplica nuestro lenguaje religioso y en relación con los cuales las palabras teológicas tienen significado y relevancia.
If it be in fact the case, that man, even in a secular age, is a religious being, in essential relation to a dimension of ultimacy and sacrality in all that he is and does, then a <i>purely</i> secular use of language, dependent on an exhaustively secular understanding of man, and a faith, however touching, solely in human autonomy, will in the end break down. The sacred dimension grounding all the aspects of ordinary life is what Christians, in their own symbolic terms and because of their own unique experiences in their historic community, term "God."	Si es cierto que el ser humano, incluso en una época secular, es un ser religioso, en relación esencial con una dimensión de ultimidad y sacralidad en todo lo que es y hace, entonces un uso <i>puramente</i> secular del lenguaje, dependiente de una comprensión exhaustivamente secular del ser humano, y una fe, por conmovedora que sea, únicamente en la autonomía humana, acabarán por desmoronarse. La dimensión sagrada que fundamenta todos los aspectos de la vida ordinaria es lo que los cristianos, en sus propios términos simbólicos y debido a sus experiencias únicas en su comunidad histórica, denominan "Dios".

A secular culture has tended to lose touch with these depths of its existence, and consequently the idea of God has, as our survey has shown, not only been radically refashioned, but has also tended to dissolve into emptiness. Our culture can be strengthened and refreshed if it learns again to make contact with these grounds of its being, its order, and its hope, and so to reappropriate in modern and relevant forms the classic symbols of religious discourse, of which the central, unifying symbol is that of God.	Una cultura secular ha tendido a perder el contacto con estas profundidades de su existencia y, en consecuencia, la idea de Dios, como ha demostrado nuestro estudio, no sólo se ha reformado radicalmente, sino que también ha tendido a disolverse en el vacío. Nuestra cultura puede fortalecerse y refrescarse si aprende de nuevo a entrar en contacto con estos fundamentos de su ser, su orden y su esperanza, y así reapropiarse en formas modernas y relevantes de los símbolos clásicos del discurso religioso, de los cuales el símbolo central y unificador es el de Dios.
BIBLIOGRAPHY	BIBLIOGRAFÍA
<i>Eighteenth and Nineteenth Centuries.</i> G. w. F. Hegel, <i>Lectures on the Philosophy of Religion</i>, 3 vols. (New York, 1962; reprint, 1968). Immanuel Kant, <i>Religion within the limits of Reason Alone</i> (Chicago, 1934; new ed., New York, 1960). Albrecht B. Ritschl, <i>Die christliche Lehre van der Rechtfertigung und Versöhnung</i>, 3 vols. (Bonn, 1870-74), esp. Vol. III, trans. H. R. Mackintosh and A. B. Macauley as <i>Critical History of the Christian Doctrine of Justification</i>	<i>Siglos XVIII y XIX.</i> G. w. F. Hegel, <i>Lecciones sobre filosofía de la religión</i>, 3 vols. (Nueva York, 1962; reimpresión, 1968). Immanuel Kant, <i>La Religión dentro de los límites de la sola razón</i> (Chicago, 1934; nueva ed., Nueva York, 1960). Albrecht B. Ritschl, <i>La doctrina cristiana de la justificación y la salvación</i> (Die christliche Lehre van der Rechtfertigung und Versöhnung), 3 vols. (Bonn, 1870-74), especialmente Vol. III, trad. H. R. Mackintosh y R. Mackintosh. H. R. Mackintosh y A. B. Macauley como

<i>and Reconciliation</i> (Edinburgh and New York, 1872-1900). F. Schleiermacher, <i>On Religion: Speeches to its Cultured Despisers</i>, trans. John Oman (London, 1893; New York, 1958).	<i>Historia crítica de la doctrina cristiana de la justificación y la reconciliación</i> (Edimburgo y Nueva York, 1872-1900). F. Schleiermacher, <i>Sobre la religión: Discursos a sus despreciadores cultos</i>, trad. John Oman (Londres, 1893; Nueva York, 1958).
Early Twentieth Century. Gustaf Aulen, <i>Faith of the Christian Church</i>, rev. ed. (Philadelphia, 1961). Karl Barth, <i>The Epistle to the Romans</i>, 6th ed., trans. Edwyn C. Hoskyns (London and New York, 1933). Emil Brunner, <i>Dogmatics</i>, Vol. 1, <i>The Christian Doctrine of God</i> (Philadelphia, 1950; 1962). Austin Farrer, <i>Finite and Infinite</i>, 2nd ed. (New York, 1959). Étienne Gilson, <i>The Unity of Philosophical Experience</i> (New York, 1937; also reprint). Charles Hartshorne, <i>Man's Vision of God and the Logic of Theism</i> (Hamden, Conn., 1941). Jacques Maritain, <i>The Degrees of Knowledge</i>, Vol. II, 4th ed. (New York, 1959). Eric L. Mascall, <i>He Who Is</i> (New York, 1943). Reinhold Niebuhr, <i>The Nature and Destiny of Man</i>, Vols. I and II (New York, 1949; 1964).	Principios del siglo XX. Gustaf Aulen, <i>La Fe de la Iglesia Cristiana</i>, ed. rev. (Filadelfia, 1961). Karl Barth, <i>La epístola a los Romanos</i>, 6.ª ed., trad., Edwyn C. Hoskyns (Londres y Nueva York, 1933). Edwyn C. Hoskyns (Londres y Nueva York, 1933). Emil Brunner, <i>Dogmática</i>, Vol. 1, <i>La doctrina cristiana de Dios</i> (Filadelfia, 1950; 1962). Austin Farrer, <i>Lo Finito y lo Infinito</i>, 2ª ed. (Nueva York, 1959). Étienne Gilson, <i>La Unidad de la Experiencia Filosófica</i> (Nueva York, 1937; también reimpresión). Charles Hartshorne, <i>La visión de Dios por el ser humano y la lógica del teísmo</i> (Hamden, Conn., 1941). Jacques Maritain, <i>Los grados del conocimiento</i>, Vol. II, 4ª ed. (Nueva York, 1959). Eric L. Mascall, <i>El que es</i> (Nueva York, 1943). Reinhold Niebuhr, <i>Naturaleza y destino del ser humano</i>, Vols. I y II (Nueva York, 1949; 1964).

Paul Tillich, <i>Systematic Theology</i>, Vols. I, II, and III (Chicago, 1951; 1967). A. N. Whitehead, <i>Process and Reality</i> (Cambridge and New York, 1929; New York, 1967).	Paul Tillich, <i>Teología sistemática</i>, Vols. I, II y III (Chicago, 1951; 1967). A. N. Whitehead, <i>El proceso y la realidad</i> (Cambridge y Nueva York, 1929; Nueva York, 1967).
Contemporary. Thomas J. Altizer, <i>The Gospel of Christian Atheism</i> (Philadelphia, 1966). Leslie Dewart, <i>The Future of Belief</i> (New York, 1966). William Hamilton, <i>The New Essence of Christianity</i> (New York, 1961). Karl Rahner, <i>Hearers of the Word</i> (New York, 1969). Richard Rubenstein, <i>After Auschwitz</i>; (Indianapolis, 1966). Paul Van Buren, <i>The Secular Meaning of the Gospel</i> (New York, 1963).	Contemporánea. Thomas J. Altizer, <i>El evangelio del ateísmo cristiano</i> (Filadelfia, 1966). Leslie Dewart, <i>El futuro de la fe</i> (Nueva York, 1966). William Hamilton, <i>La nueva esencia del cristianismo</i> (Nueva York, 1961). Karl Rahner, <i>Oyentes de la Palabra</i> (Nueva York, 1969). Richard Rubenstein, <i>Después de Auschwitz</i> (Indianápolis, 1966). Paul Van Buren, <i>El significado secular del Evangelio</i> (Nueva York, 1963).
General Surveys. Karl Barth, <i>Protestant Thought: From Rousseau to Ritschl</i> (New York, 1959). James Collins, <i>God in Modern Philosophy</i> (Chicago, 1959; also reprint). Peter Gay, <i>The Enlightenment: An Interpretation</i> (New York, 1966). John Herman Randall Jr., <i>The Making of the Modern Mind</i> rev. ed. (Boston, 1940).	Estudios generales. Karl Barth, <i>El pensamiento protestante: De Rousseau a Ritschl</i> (Nueva York, 1959). James Collins, <i>Dios en la filosofía moderna</i> (Chicago, 1959; también reimpresión). Peter Gay, <i>La Ilustración: Una interpretación</i> (Nueva York, 1966). John Herman Randall Jr., <i>La formación de la mente moderna</i> rev. ed. (Boston, 1940).
LANGDON GILKEY	LANGDON GILKEY

[See also Agnosticism; Buddhism; Christianity; Deism; Evil; Evolutionism; Existentialism; Faith; Hegelian ...; Holy; Positivism; Progress; Reformation; Sin and Salvation.]	[Véase también Agnosticismo; Budismo; Cristianismo; Deísmo; Mal; Evolucionismo; Existencialismo; Fe; Hegeliano ...; Santo; Positivismo; Progreso; Reforma; Pecado y Salvación].
--	--